



نور الدين علوش

أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة

ابن النديم للنشر والتوزيع
دار الروافد الثقافية - ناشرون

أعلام الفلسفة
السياسية المعاصرة

ابن النديم للنشر والتوزيع — دار الروافد الثقافية - ناشرون

أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة

نغري، راولز، هونيث، هابرماس، موف، اغامبيو، سين، هايك، كيمليكا

إعداد وتحرير
نورالدين علوش



أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة

إعداد وتحرير: نورالدين علوش

الطبعة الأولى، 2013

عدد الصفحات: 144

القياس: 17 × 24

الترقيم الدولي ISBN: 978-9931-369-46-2

ابن النديم للنشر والتوزيع

الجزائر: حي 180 مسكن عمارة 3 محل رقم 1، المحمدية
خلـــوي: 03 76 20 661 213+

وهـــران: 51 شارع بلعيد قويدر
ص.ب. 357 السانيا زرباني محمد
تلفاكس: 88 79 35 41 213+
خلـــوي: 03 76 20 661 213+
Email: nadimedition@yahoo.fr

دار الروافد الثقافية ـ ناشرون
هاتف خلوي: 204180 (96171)
ص. ب.: 113/6058
الحمراء، بيروت-لبنان
Email: Rw.culture@yahoo.com

المحتويات

اهداء

إلى الدكتور مصطفى حنفي

والدكتور مصطفى الحداد

مقدمة

ليس هذا الكتاب عرضاً مفصلاً لتيارات الفلسفة السياسية المعاصرة واتجاهاته، وإنما مجرد مدخل لخارطة هذه الفلسفة السياسية من خلال ترجمات مقتضبة لأبرز أعلامها ووجوهها المعروفة.

ولقد راعينا في اختيار أسماء الأعلام الواردة في هذا الكتاب طرافة الإنتاج وأصالته وتأثيره في الساحة الفلسفة العالمية. ولم نتعرض للكثير من الوجوه الفلسفية البارزة التي يغلب عليها الاختصاص في مجالات معرفية محددة: كعلماء الاجتماع والأدباء والمؤرخين والقانونيين وعلماء السياسة. . . على رغم أن للكثيرين منهم أعمالاً فكرية هامة تستحق العرض.

ولم نتعرض لذوي الأنساق الأيديولوجية والكتّاب السياسيين الذين تغلب في كتاباتهم هموم الممارسة النضالية على الصياغات النظرية والتأسيس الفكري.

ولا شك في أن هؤلاء وأولئك يستحقون الاهتمام والدرس، بيد أن الأولوية أعطيت لصنف خاص من فلاسفة السياسة الذي قدموا مشاريع فلسفية تتسم بالشمول والإبداع فخرجت بهم أعمالهم من ضيق مجال الاختصاص.

أما طريقتنا في العرض فقد تمثلت في إبراز الأطروحة الرئيسية لفكر كل واحد من الأعلام مع تحديد موقعه في خارطة الفلسفة السياسية المعاصرة، بالإضافة إلى تقديم نبذة مختصرة عن حياة المترجم له.

وسيجد القارئ في نهاية كل ترجمة لائحة بأهم المصادر الرئيسية للفيلسوف الذي عرضنا لأعماله، ستعينه في المزيد من الاطلاع على فلسفته إن هو أراد التوسع في دراسة الفلسفة السياسية المعاصرة بعد التمكن من مفاتيحها.

فالكتاب لم يُكتب للمتخصصين بل هو مدخل لمساعدة الطالب والباحث الذي يطمح إلى استكشاف مسالك وتيارات الفلسفة للسياسية المعاصرة بعيداً عن تعقيدات الكتابات الأكاديمية ومصاعب لغة الاختصاص.

د. نورالدين علوش

المغرب 17/ 5/ 2012

تحديد مفاهيمي

لا زالت الكثير من المفاهيم القريبة من الفلسفة السياسية كالنظرية السياسية وعلم السياسة والفكر السياسي، تثير سوء الفهم لذا وجب التدقيق في المصطلحات وتحري الدقة حتى نعي الحدود الفاصلة بين هذه المصطلحات:

الفلسفة السياسية:

هي ذلك الفرع من فروع الفلسفة الذي يركز بحثه حول اكتشاف الحكمة والحقيقة المتعلقة بالمبادئ الأصولية للحياة السياسية ومعرفة علاقات هذه المبادئ بعضها ببعض وعلاقات المبادئ السياسية بالمبادئ الاقتصادية والثقافية. وبتعبير أدق يقدم لنا المفكر الهندي فراما تعريفاً دقيقاً للفلسفة السياسية التي يعتريها توليد وتركيب الآراء والتأملات والبديهيات والافتراضات والقواعد والتعميمات المتصلة بتوزيع واستخدام القوة في المجتمع[1] أي بتكوين الحكومة وتعيين مهامها وتحديد سلطانها وتأصيل مبادئ وغايات المجتمع.

علم السياسة:

يمثل الوجهة المقابلة للفلسفة السياسية إذ إنه من حيث كونه عِلماً يعد

(1) محمد وقيع الله أحمد، **مدخل إلى الفلسفة السياسية**، دار الفكر، دمشق، 2011، ص40.

خطاباً منهجياً يتناول الواقع وتعني منهجيته التماسك الداخلي أي الخلو من التناقض. وهو يتناول الوقائع السياسية، أي ما هو كائن.

النظرية السياسية:

محاولة للمزج بين الفلسفة السياسية وعلم السياسة، فهو يشترك مع الفلسفة السياسية في أن كليهما يقوم على التأمل والنظر ومن ثم قادران على إصدار أحكام قيمية. ومن ناحية أخرى فإنها تهتم كما علم السياسة بمجال الوصف والتفسير. ومن هنا يمكن القول بأنه تحمل وجهين، الأول معياري والثاني تجريبي[2].

الفكر السياسي:

تلك النظريات والقيم التي تجعل من السياسة أمراً مهماً.

القضايا الكبرى للفلسفة السياسية

- **القضية الاولى: وظائف الدولة الأساسية:**

بشكل عام يمكن التمييز بين تيارين رئيسيين يؤمن الأول بتوسيع نطاق الدولة لتولي أداء معظم وظائف الحياة السياسية، ويؤمن الثاني بضرورة حصر نطاق الدولة في أضيق مدى ممكن وتخصيصها لأداء وظيفتَي حفظ الأمن وتنسيق أعمال الأحزاب وجماعات المصالح والضغط المختلفة في المجتمع حيث تقوم هذه المنظمات بأداء معظم المهام السياسية نيابة عن الدولة[3].

- **القضية الثانية: من يحكم؟**

فالسؤال عن الشخص أو الجهة المؤهلة لقيادة السلطة السياسية فقد

---

(2) ياسر قنصوه، **في فلسفة السياسية قراءة جديدة**، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2009، ص30.

(3) المصدر نفسه، ص306.

كان أحد الأسئلة الأكثر تردداً وبحثاً في الفلسفة السياسية على مر العصور. وقد مال بعض الفلاسفة إلى وضع السلطة في يد الإنسان الأرجح عقلاً والأعمق حكمة. في حين مال آخرون إلى وضعها في يد الشخص الأقوى ومال آخرون إلى وضعها في يد النخبة المتميزة من الشعب ورجح آخرون حكم الأغلبية ومضاء الإرادة الشعبية[4].

- القضية الثالثة: مصدر القانون وإلزاميته

ظلت قضايا مصدر القانون ومدى سعته وقوة إلزاميته ضمن أهم القضايا التي رافقت تطور الفلسفة السياسية، وانشغل بها معظم الفلاسفة والمفكرين السياسيين. فهناك من اعتبر أن التقاليد والأعراف الاجتماعية هي المصدر الأصيل للقانون في حين اعتبر آخرين أن العقل الإنساني هو المصدر الوحيد الذي ينبغي أن تنبثق عنه القوانين.

وفيما يتعلق بمدى فعالية القانون نجد أنفسنا أمام ثلاث تيارات، التيار الأول يدعو إلى تفعيل القانون بقوة كهوبز والتيار الثاني يمثله الماركسيين والفوضويين يدعو إلى تهميش القانون، أما التيار الثالث فيمثله الليبراليون المحدثون فيتوقفون في منتصف الطريق مقررين حدوده في حدود فعل الدولة المحدود في المجتمع[5].

- القضية الرابعة : فلسفة التاريخ

تعنى فلسفة التاريخ باستبطان حركته الداخلية، لمعرفة وجهتها العامة، واستنباط خلاصات الدروس والعبر التي تنطوي عليها الأحداث التاريخية. ومن المسائل المركزية تحدثت عنها مختلف مباحث فلسفة التاريخ مسألة: إلى أين يتجه الزمن؟ وهل يسير الزمن بأهله بحركة حتمية أو إرادية ؟ وهل يمكن أن يؤثر الإنسان في مسير الزمن أم لا؟[6].

---

(4) المصدر نفسه، ص314.

(5) المصدر نفسه، ص324.

(6) المصدر نفسه.

شانطال موف

نبذة مختصرة:

شانطال موف فيلسوفة بلجيكية ولدت بمدينة شارل لوروا في بلجيكا عام 1943، وهي الآن أستاذة جامعية في كلية العلوم السياسية والعلاقات الدولية بجامعة سمنستر بلندن. وكتاباتها تندرج في إطار تيار مابعد الماركسية وهذا ما يظهر من خلال كتابها المشترك مع الفيسلوف الأرجنتيني إرنستو لاكلو "الهيمنة والاستراتيجية الاشتراكية". فكرها يتمحور أساساً حول فكرة الديمقراطية الراديكالية ومفاهيم الديمقراطية التعددية والتعددية الصراعية[*].

منذ مدة وأنا أميل في أعمالي إلى طرح مفاده: بأن مجتمعاتنا عاجزة عن طرح المشاكل التي تواجهها بتعبيرات سياسية. فالبحث عن حلول لهذه المشاكل لا يمكن إلا أن تكون ذات طبيعة سياسية محضة وليست ذات طبيعة تقنية. هذا يفترض تعدد في الرؤى للحياة المشتركة وبالتالي هذه الرؤى تحرك الصراع في مجتمعاتنا.

مع نهاية التاريخ يمكن الحديث عن نهاية السياسي. أليست هذه الأطروحة مروجة كثيرا في النظرية السياسية والسوسيولوجيا؟ أليس هذا ما

(*) السياسي وديناميكية المشاعر الجماعية للفيلسوفة البلجيكية شانطال موف، ترجمة نورالدين علوش-المغرب
http://www.cairn.info/revue-rue-descartes-2004-3-page179.htm%7C

تفترضه الأحزاب السياسية؟ نعلن بان النموذج السياسي الذي يرتكز عل الصراع أصبح نسيا منسيا في مجتمعاتنا، هذه الأخيرة ولجت مرحلة متقدمة من الحداثة المؤسسة على التوافق وعلى نوع من "الراديكالية الوسطية". فأي مقاومة للإجماع تصنف في إطار تقليدي وغير صحي. وبالتالي يفقد قيمته في الخطاب السياسي والاجتماعي فالأخلاق فرضت نفسها بقوة وأصبحنا نقيس بها العمل الجماعي. فعوض الحديث عن ثنائية اليمين واليسار أصبحنا نتحدث عن الشر والخير.

فمن نتائج هذا التعويض السياسي بالأخلاق هو أن الفضاء العمومي يجد نفسه معوزاً بسبب غياب نقاش قوي لبدائل الهيمنة. وهذا ما يفسر قلة تعاطف المواطنين اتجاه المؤسسات الديمقراطية الليبرالية.

وهذا ما نلاحظه من معدلات ضعيفة للمشاركة الشعبية في مختلف الاستحقاقات الانتخابية وتزايد شعبية الأحزاب الشعبوية اليمينية بسبب هجوماتها على المؤسسات.

هناك العديد من الأسباب التي تدفعنا إلى تحليل غياب منظور سياسي حقيقي. بعضها مرتبط بسيطرة النموذج النيو-ليبرالي للعولمة، والبعض الآخر مرتبط بالمكانة المهمة للفردانية الاستهلاكية في المجتمعات الصناعية المتقدمة.

من الواضح أن سقوط الشيوعية وغياب النزاعات الأيديولوجية التي أطّرت المخيال السياسي للقرن العشرين، ساهم في إضعاف المرجعيات السياسية في مجتمعاتنا. فانعدام التباينات بين اليمين واليسار يعتبر السبب الرئيسي في انحراف الفضاء السياسي وتأثيره السلبي على الديمقراطية.

نقد النظرية الديمقراطية الليبرالية

باعتباري فيلسوفة سياسية اهتم كثيراً بالدور الذي تلعبه النظرية في انحراف أي تصور لعالم سياسي محض. منذ سنوات تم تعويض الفهم الكلاسيكي للديمقراطية التي في الحقيقة تمثل مختلف المصالح؛ ببراديغم الديمقراطية التشاورية. فمبدأها هو أن الأسئلة السياسية ذات طابع أخلاقي

وبالتالي من المحتمل أن تعالج بطريقة عقلانية. حسب هذا التصور فالهدف من المجتمع الديمقراطي هو الوصول إلى إجماع عقلاني. باتباعنا الإجراءات التشاورية يمكننا أن نصل إلى قرارات منصفة تأخذ بعين الاعتبار كل المصالح. كل من يشكك في هذا الأمر ويعتبر أن السياسي هو مجال يسوده الخلاف؛ يعتبرونه مهدد للديمقراطية. كما يؤكد ذلك هابرماس في كتابه "جوابا على المشاركين في الندوة" إذا كانت أسئلة العدالة لا يمكنها تجاوز التأويل الذاتي الأخلاقي لمختلف أشكال الحياة، واذا كانت صراعات الحياة وتعارض القيم تثري نقاش القضايا الإشكالية: إذن يمكننا أن نصل في تحليلنا الأخير إلى مقاربة كارل شميت لمفهوم السياسة.

فالاتجاه الذي يخلط بين السياسة والأخلاق ويتجه نحو المعنى العقلاني والعالمي، يمنع ظهور الاختلاف الذي لا يفارق السياسة إطلاقاً. مما يجعلها تعوض السياسي بمقولات قانونية وأخلاقية معتبرة من شأنها أن تمكننا من الوصول إلى قرارات منصفة. فهناك رابط قوي بين هذه النوع من الديمقراطية وتراجع مفهوم السياسي. لهذا يجب أن نحترس من القول بأن الديمقراطية التشاورية تمثل تقدماً. مما لاشك فيه أن الديمقراطية التشاورية تمثل ما يسمى "التيار الثالث" وخارج التصنيفات التقليدية لليسار واليمين.

فأظن أن هذه المنظورات "ما بعد السياسية" هي من تجعلنا عاجزين عن طرح التساؤلات وتقديم الإجابات والوصول إلى حلول سياسية. فأعمال راولز تذهب في هذا السياق حيث تم تعويض السياسي بمقولات قانونية. فهكذا نجد راولز يعتبر المحكمة العليا، تمثل المثال الأبرز على ما يسميه "الاستعمال الحر للعقل العمومي". وفي نفس السياق يجعل دوركين من دور القانون المؤول الأكثر نباهة لأخلاقيات السياسة. فحسب دوركين فالمسائل الأساسية للمجموعة السياسية مثل التربية والشغل وحرية التجمع، يمكن معالجتها جيداً من طرف القضاة بشرط تأويلهم للدستور على ضوء مبدأ المساواة السياسية.

هذا لا يسمح لهامش كبير من النقاش في الفضاء السياسي.

فالمقاربة البراغماتية التي قدمها رورتي، حتى ولو قدمت نقداً لاذعاً

للمقاربة العقلانية، فلن تشكل البديل المطلوب. وحتى رورتي يصل إلى مفهوم الإجماع. صحيح أن هذا الأخير غير مرتبط بالحجاج العقلاني. لكن رورتي يعتبر أن الإجماع وإزالة الصراع يمكن فيها الاعتماد على الإقناع و"التربية الوجدانية". في الحقيقة يمكن القول بأن الوضعية الحالية تكمل الاتجاه المسجل حسب كارل شميت في داخل الليبرالية: إفراغ مفهوم السياسي وتعويضه بمقولات قانونية واقتصادية أو أخلاقية. اعرف ما يمكن أن يظهر كتناقض وبل انحراف، توظيف نظرية راولز باعتباره خصماً سياسياً لدوداً في علاج نقائص المنظِّرين الليبراليين. مع ذلك أظن أننا نأخذ دائماً الانتقادات القوية أكثر من عبارات المديح.

ما يثيرنا في مقاربة شميت هو تركيزها على العيب الأساسي لليبرالية: عدم قدرتها على فهم خصوصية السياسي. في هذا السياق يكتب "التفكير الليبرالي يقصي أو يتجاهل كلية بطريقة منهجية، الدولة والسياسة للتحرك في فضائين غير متجانسين: الاقتصاد والأخلاق، الروح والأعمال، الثقافة والثراء".

فهذا العيب النقدي اتجاه الدولة والسياسة يفسر بكل وضوح عن طريق مبادئ نظام يفرض أن كل فرد يبقي (كتاب مفهوم السياسي).

بإيجاز الفردانية التي يحتضنها الفكر الليبرالي تجعله غير قادر على فهم تكون الهويات الجمعية. إذ إن السياسي يهتم كثيراً بهذه الهويات الجمعية أي الـ"نحن" مقابل الـ"هم". فالسياسي لصيق بالصراع والنزاع فاختلافه الخاص كما قال راولز يكمن في التمييز بين العدو والصديق. ليس من المدهش أن تكون الليبرالية غير قادرة على فهم السياسي، مادمت العقلانية تستلزم نفي الصراع. فالليبرالية مفروض عليها القيام بعملية النفي: لأننا بلفتنا الاهتمام بحالة اتخاذ القرار لا يمكن تفاديها، حيث يشير الصراع إلى استحالة الإجماع العقلاني. فنفي الصراع هو ما يمنع النظرية الليبرالية من توجيه الديمقراطية التوجه الصحيح.

فالبعد الصراعي للسياسي لا يمكن أن يندثر، بمجرد أننا ننكر وجوده. فتمني الليبرالية زوال هذا البعد لن يؤدي إلا إلى الضعف. فهذا العجز واضح

أكثر حينما تكون الليبرالية في مواجهة ظهور تيارت صراعية التي عليها الانتماء إلى زمن كامل قبل أن ينجح العقل في مراقبة المشاعر الجماعية المسماة تقليدية. وهذا ما يجعلني قابلة لفهم صعوبات أمام ظاهرة الشعبوية لليمين في أوروبا. اذن علينا ان نسمع لشميت حينما يؤكد "ان لا يمكننا فهم الظاهرة السياسية بتجاهل هذا الاحتمال الملموس للمجموعات السياسية بين الأصدقاء والأعداء مهما كانت إسقاطاته على الحكم الميال حول السياسية من وجهة نظر دينية، أخلاقية، جمالية أو اقتصادية". (شميت ن م ص 75-76).

فهذا الحدس الأساسي أظن بان شميت على حق حينما يقول: بان السياسة لصيقة بالصراع في المجتمعات البشرية. من هنا يجب أن ننطلق في تأملات حول أهداف السياسة الديمقراطية. لم يطور قط شميت حدوسه على المستوى النظري. وهذا ما سأحاول فعله بتوظيف مختلف التيارات الفلسفية المعاصرة في مقاربة نقدية صارمة.

فهذا النقد يشير إلى كيف أن الليبرالية تفترض منطقا يعتمد على تصور الكائن كحضور وبالتالي تنظر إلى الموضوعية باعتبارها ملازمة للأشياء نفسها. لهذا السبب فهي غير قادرة على فهم صيرورة تدمير الهويات السياسية. فالليبرالية غير قادرة على فهم ان الهويات في بنائها تدخل في صراع مع هويات أخرى. ونفس الأمر نجده عند الليبراليين الذين لا يتصورون ان الموضوعية الاجتماعية لصيقة بوجود علاقات السلطة. بعبارة أخرى يرفضون القبول بان الموضوعية الاجتماعية هي سياسية في هيئتها الأخيرة.

وهذا ما تغطيه عبارة "المكون الخارجي". فهذا الأخير سكه الكاتب هنري يتاتين بالرجوع إلى مصطلحات دريدا مثلا "الهامش" و"الاثر" و"الاختلاف". فالمفهوم يشير إلى إن بناء الهويات يقتضي تأسيس الاختلاف المرتبط اشد الارتباط بنية تراتبية (شكل ومادة، ابيض واسود، رجال وساء..).

عندما نفهم بان أية هوية تتأسس على اختلاف مع أخرى الذي يجعل من الأخر خارجا. آنذاك يمكن صياغة التقابل بين العدو والصديق بطريقة

جديدة التي اعتمد عليها شميت كثيرا في فهم لماذا العلاقات الاجتماعية لصيقة كثيرا بمفهوم الصراع. كما أشرت سابقا فالهويات السياسية هو هويات جمعية تمثل النحن في مقابل الهم. هذا يعني بالضرورة ان اية علاقة هي صراعية.؛ بالمقابل هناك إمكانية دائما لان تتحول هذه العلاقة إلى تقابل بين الصديق والعدو. فهذا الأمر يتحقق عندما يصبح الاختلاف الذي يجسده الهم يهدد هويتنا أو وجودنا. انطلاقا من هذه النقطة فعلاقة النحن/الهم سواء أكانت دينية أو عرقية أو اقتصادية تصبح مصدر النزاع والصراع. فالعنصر الأساسي الذي يمكن الاحتفاظ به هو ان شرط إمكانية تكون الهويات السياسية يمثل في نفس الوقت الشرط استحالة اندثار مفهوم الصراع والنزاع في المجتمع. فالبعد ألصراعي هو محتمل في أي مجتمع كما يحب ان يشير إلى ذلك شميت. فهذا البعد الذي اسميه "السياسي" الذي يجب أن أميزه عن "السياسة" اي مجموع الممارسات والمؤسسات الهادفة إلى إقامة نظام سياسي المنظمة للتعايش الإنساني في شروط دائما صراعية. من اجل توظيف المصطلح الهيدغري يمكن القول بان السياسي يتموقع في انطولوجيا، أما السياسة فهي تنتمي إلى مجال الحياة المعيشة للإنسان.

التعددية الصراعية

فالاعتبارات السابقة ترنو إلى الكشف عن مصدر قناعاتي ؛حتى نفهم طبيعة السياسة الديمقراطية و الرهانات التي عليها مواجهتها، يجب ان نتجاوز البراديغمين السائدين في النظرية الديمقراطية.فالنموذج المؤسس على تجميع المصالح يعتبر الفاعلين السياسيين في سياق بحثهم عن مصالحهم الشخصية يحققون المصالح العامة. بالنسبة للنموذج ألتشاوري يعتمد على دور العقل والاعتبارات الأخلاقية. فهذه النماذج تناست دور ما نسميه بالمشاعر الجمعية. إذ أننا لا يمكن ان نفهم السياسة الديمقراطية بدون ان ناخد بعين الاعتبار الدور الذي تلعبه المشاعر الجمعية في تكوين الهويات الجمعية. لهذا اقترح نموذجا جديدا للديمقراطية اسميه "الديمقراطية الصراعية". فهذا النموذج سيعالج كل القضايا التي تركاها النموذجين السابقين. بإيجاز فهذا النموذج نقدمه كالتالي: وجود السياسي كما عرفته

سابقا باعتباره الرهان الأساسي للسياسة في المجتمعات الديمقراطية يرتبط أساسا بتدجين العداوة أو المجهود المبذول لنزع فتيلة الصراعات في علاقات الإنسانية. حقيقة فالسؤال السياسي الأساسي ليس هو كيفية الوصول إلى الإجماع العقلاني اي إجماع نصله بدون إقصاء مادام يمكننا تكوين هويتنا الجمعية الـ"نحن" بدون الرجوع إلى الـ"هم". وكما اشرنا إلى ذلك سابقا فالأمر مستحيل. فالمسالة السياسية القوية هي تحديد طريقة للتمييز بين"النحن" و"الهم" و أن تكون متلائمة مع الاعتراف بالتعددية. لا يجب ان نزيل الصراع من المجتمعات الديمقراطية، بحيث إن الديمقراطية نفسها جاءت لتنظمه وتشرعنه. وكذلك فالديمقراطية تفترض النظر إلى الآخرين ليس باعتبارهم أعداء وإنما خصوم؛ حيث يكن الصراع الفكري بينهم قويا وبعبارة أخرى يلزم ان لا ياخذ النزاع شكلا "لصراع بين الأعداء" ولكن صراعا بين الخصوم. وهكذا يمكننا القول بان غاية السياسة الديمقراطية هو تحويل الصرع بين الأعداء إلى صراع بين الخصوم.

فالمقولة المركزية للسياسة الديمقراطية عليها أن تكون مقولة الخصم. بمعنى المخالف الذي نتقاسم معه قيم الحرية والديمقراطية ونختلف في المعنى الذي يعطيها لها. فالخصوم يتواجهون لأنهم يتنافسون على اي تأويل لتلك المبادئ عليه ان يصبح مهيمنا. لكن لا يشكون في مصداقية الخصوم ولا يمنعونهم من الترويج لأفكارهم لدى الشعب. فهذه المواجهة بين الخصوم هي ما اسميها الصراع بين الخصوم الذي يؤشر على الديمقراطية الصلبة.(شانطال موف تناقض الديمقراطية لندن).

المهمة الأساسية في هذا النموذج ليست إقصاء المشاعر الجماعية أو إبعادها إلى المجال الخاص، بغية تحقيق إجماع عقلاني في الفضاء العمومي ؛لكن بالأحرى ارضائها بخلق أشكال هويات جمعية حول أهداف ديمقراطية.

لتفادي اي سوء الفهم، تجدر الإشارة إلى ان مفهوم الخصم الذي استعمله يختلف كلية عن ما نجده في الخطاب الليبرالي. على عكس ما تفترضه الليبرالية فالطابع الصراعي لم يزال بل سمينا به إلى مرتبة عالية. فما

يعنون به الليبراليون الخصم فهو في الحقيقة منافس. فيتصورون المجال السياسي على انه مجال محايد، حيث تدخل كل التيارات في تنافس.فهدف هذه التيارات هو ازاحة الخصوم من أمكنتهم ليحتلوها فقط بدون معالجة مشكلة الهيمنة او التغيير العميق لعلاقات السلطة. بإيجاز لا يتعلق الأمر سوى بتنافس بين النخب. في النموذج الصراعي فالعكس هو الحاصل فالصراع بين مشاريع هيمنة لا يمكنها الالتقاء عقلانيا واحد من تلك المشاريع يمكنها ان تنتصر.فالمواجهة حقيقية لكن تنظم حسب القواعد والإجراءات الديمقراطية المقبولة من طرف الخصوم.

فالمنظرين الليبراليين غير قادرين ليس فقط القبول بان هناك نزاع اجتماعي أصيل وليست هناك إمكانية للوصول إلى إجماع عقلاني للمشاكل السياسية لكن أيضاً تصور الدور الإدماجي للصراع في المجتمعات الديمقراطية. فلا وجود لديمقراطية نشيطة بدون صراع الأفكار. حسب هذا الرأي فيوجد دائما خطر تعوضه الديمقراطية بمواجهة بين قيم أخلاقية لا يمكنها التصالح وهويات جوهرية.

فالتركيز على الإجماع والنفور من المواجهة يؤديان إلى لامبالاة الجماهير سياسيا. لهذا السبب فالمجتمع الديمقراطي بحاجة ماسة إلى نقاشات سياسية حقيقية حول مختلف البدائل. اذن يجب التوفر على هويات سياسية مختلفة تدور حول تيارات متعارضة او بتعبير نيكلاس لومان يجب الحصول على تمييز من القمة اي اختيار حقيقي للسياسات المقدمة من طرف الحكومة والمعارضة. بحيث إن الإجماع ضروري فيجب أن يواكب من طرف الاختلاف.

فالإجماع حقيقة هو لازم بخصوص المؤسسات المكونة للديمقراطية والقيم الأخلاقية السياسية المحفزة للتيارات. لكن هناك دائما اختلاف حول المعنى المعطى لهذه القيم والطريقة التي بإمكانها ان تطبق هذه القيم. في الديمقراطية التعددية فالاختلافات ليست شرعية فقط بل هي أساسية. بحيث يتجمع المواطنون بطرق مختلفة، بالإضافة إلى انها هي المادة الأساس في السياسات المناقشة. فحينما تغيب الدينامكية عن الديمقراطية لا يمكن

للمشاعر الجمعية ان تتمظهر بطريقة ديمقراطية. فعلى هذه الأرضية تنمو مختلف أشكال هويات وجودية متمحورة حول الدين أو العرق أو حول قيم أخلاقية لغير متصالحة فيما بينها.

خارج ثنائية اليمين واليسار

فما يلاحظ من احتفال بمحو التباينات بين اليمين واليسار يثير فينا الشك. ونفس الامر ينطق على الذين يقترحون تصورا سياسيا خارج ثنائية اليمين واليسار.

فالديمقراطية لكي تقوم بدوها عليها ان ترتكز على المواجهة التي تكون أحيانا قوية محتدمة بين مختلف التشكيلات السياسية.فصراعات الخصوم يمكن ان تاخذ أشكالا مختلفة ومن الوهم الاعتقاد بإمكانية زوال الصراع. حتى تتمكن من تحويلها إلى نوع من صراع الخصوم بحيث تتمحور الصراعات حول هويات ومنظورات سياسية متعارضة.

وفي هذا السياق يجب ان نظهر النتائج السلبية لبعض لأطروحات السائدة. وأشير بالذكر إلى أطروحات اولريش بيك وانطوني غيدنز التي تعتبر اية محاولة للدفاع عن النموذج صراع الخصوم هو محاولة يائسة.

فالنموذج المتمحور حول الصديق- العدو في المجال السياسي يعتبرونه مرتبطا بالمرحلة الصناعية الكلاسيكية أي الحداثة الأولى. فنحن مقبلين الآن على طور جديد من الحداثة سموها "تأملية". حيث هذه المرحلة يتركز فيها الاهتمام على ما "تحت السياسي" المنشغل بقضايا الحياة والموت.

فهذا التصور يعتمد على قناعة التي هي أساس الديمقراطية التشاورية حيث من الممكن إزالة الطابع ألصراعي عن السياسية. فعلاقة صديق - عدو تم محوها سابقا. يمكن القول بان في مجتمعاتنا ما بعد الصناعية لا نجد هويات جمعية مؤسسة على التعارض بين النحن والهم. فالحدود السياسية التقليدية تلاشت اذن يجب حسب بيك "إعادة اختراع السياسة". بالإضافة إلى ان النسبية المعممة والشك التي تتفوق اليوم تمنع من ظهور العلاقات الصراعية. سنلج مرحلة مزدوجة حيث لا احد يمتلك الحقيقة وبالتالي تنضج

شروط ازدهار العلاقات الصراعية. هكذا بالنسبة له فلاشيء يدفع بوجود علاقات صراعية. فاية محاولة بالتفكير بخلفيات اليمين واليسار وتحديد الخصم ستبقى بدن قيمة. ستكون قديمة بتعبير طوني بلير تغيير" العامل القديم".

فالبعد الصراعي للسياسة مفروض انه ينتمي إلى الماضي. فالساعة اتية لتكون الديمقراطية توافقية وغير مسيسة. فالمصطلحات الأساسية للخطاب السياسي من ألان فصاعدا هي الحكامة الجيدة والديمقراطية غير الحزبية. لكن على العكس يمكن ان نعتبر ان عجز الأحزاب السياسية التقليدية عن تقديم هويات متمحورة حول منظورات متعارضة هو السبب في شعبية أحزاب اليمين الشعبوية. في الحقيقة فالأحزاب الشعبوية لليمين فهي وحدها قادرة على تعبئة المشاعر الجمعية وإبداع أشكال جماعية للهوية. بخلاف الذين يعتقون يان السياسة تتحرك لداعي فردانية فهو واعون حقا بان تشكيل هوية النحن مقابل الهم.

وهذا ما يستلزم تكوين هويات جمعية. فمكمن قوتهم تكمن في تمحور الهوية حول مفهوم الشعب. اذا اضفنا إلى هذا تحت ذريعة الحداثة فالأحزاب السوسيو ديمقراطية تمثل مصالح الطبقات المتوسطة ولا تلتفت إلى الطبقات الشعبية. فلا نتفاجأ من تزايد الاغتراب الجماعي للمجموعات التي تعاني من الإقصاء والظلم الاجتماعي. في سياق غياب بديل للعولمة الذي يجب فيه ان نقبل بكل الاملاءات، اذن ليس من المدهش ان يتزايد الإقبال على القائلين بوجود البديل وإمكانية إرجاع السلطة للشعوب. عندما تفقد السياسة الديمقراطية قدرتها على اثارة نقاش حول الطريقة الني ننظم بها حياتنا المشتركة وتقف فقط على ضمان الشروط الضرورية لعمل فعال للسوق. فتجتمع هذه الشروط لتدخل الديماغوجيين الموهوبين. فجزء من نجاح الأحزاب اليمين الشعبوية يرجع إلى ترويج الأمل بالتغيير. بالفل فهو امل واهم لانه مؤسس على مقدمات خاطئة واليات اقصاء غير مقبولة التي تلوح بورقة المهاجرين. لكن ماداموا هم الوحيدين الذي يوظفون المشاعر الجماعية فهم يقدمون وحدهم البديل وتتزايد شعبيتهم. لكسب التحدي لا بد

من فهم الشروط الاقتصادية والاجتماعية والسياسية لظهورهم. وهذا يتطلب نظرية تفترض وجود البعد الصراعي للسياسة.

السياسة في المرجعية الاخلاقية

من المهم القول بان الإدانة الأخلاقية لليمين المتطرف لن توقف تزايد قوته وشعبيته. وهذا ما يفسر بان الجواب الذي نقدمه لهذه الظاهرة ليس فعالا. فردود الأفعال الأخلاقية تمثل صدى "لما بعد السياسة" والأمر ليس مفاجئا. هذا يعني بان دراستها تعطي إمكانية لفهم الطريقة التي تظهر بها مختلف الصراعات السياسية. كما اشرت سابقا فالخطابات السياسية السائدة تتمسك بنهاية الخصام السياسي وقدوم المجتمع التوافقي خارج ثنائية اليمين واليسار. لكن كما راينا سابقا فالسياسة تفترض دائما وجود النحن مقابل الهم. لهذا فالإجماع المبجل من طرف المدافعين عن ديمقراطية غير حزبية لن يمكنهم من التخلص من تحديد حدود جديدة او محاولة تعريف الخارج اي تحديد الهم لضمان توافق النحن. وهؤلاء الهم ما نصفهم باليمين المتطرف. فهذا الأخير يتكون من مجموعات وأحزاب مختلفة تتباين ما بين الحركات المتطرفة مثل النازيين الجدد وأحزاب اليمين التسلطي بالإضافة إلى الأحزاب الشعبوية لليمين. فتركيبهم يتميز بعدم التجانس مما يجعلنا عاجزين عن فهم طبيعة وأسباب ظهور اليمين الشعبوي الجديد حتى ولو ادت إلى ضمان الديمقراطيين الأشداء. بالفعل منذ ان تخلت السياسة عن فكرة الخصومة السياسية فالهم الذين يمكن ان يضمنوا النحن لا يمكنهم ان يصبحوا خصوما سياسيين.

فاليمين المتطرف أصبح الان نافعا: بحيث أصبح من الممكن وضع الحدود الأخلاقية لبين الديمقراطيين الطيببن وشيطنة اليمين المتطرف.الذي يمكن ان يدان أخلاقيا او بدل من ان ينافس سياسيا. لهذا فان الإدانة الأخلاقية وتأسيس نطاق صحي هي الأجوبة الضرورية على صعود التيارات اليمينية المتطرفة.

بالفعل أصحاب المقاربة" مابعد السياسية "هم على خطا. فمفهوم

الصراع لم يتجاوز من قبل الاعتبارات الأخلاقية المرتبطة بحقوق الإنسان او الايتيقا. فالسياسة باعتبارها صراعا مازالت حية ونشيطة حتى ولو انتشرت في المرجعية الأخلاقية. فالحدود بين النحن والهم لم تندثر بعد بل على العكس جددت بدون فتور. لكن مادامت هذه الحدود لم تتمظهر سياسيا فهي بحاجة إلى خلفية أخلاقية : من جهة هناك النحن الطيبون وهناك الهم الأشرار. فتخوفي هو ان تجذر السياسة في المجال الأخلاقي لن يسمح بظهور فضاء عمومي من النوع الصراعي الضروري لحياة ديمقراطية قوية.

فعندما نحدد الخصم أخلاقيا وليس سياسيا، فنحن نوجهه باعتباره عدوا وليس خصما. مع الهم الأشرار يمكن اقامة نقاش من النوع الصراعي يمكننا من ازالتهم. يجب ان نكون واضحين من ألان فصاعدا بان المقاربة التي تعظم تجاوز علاقة عدو - صديق تؤدي في الحقيقة عن طريق ابداع هم باعتبارهم أعداء مطلقين إلى دعم النموذج الصراعي الذي اعتبر مع ذلك ميتا.

عوض العمل على تأسيس فضاء عومي صراعي من شانه دعم الديمقراطية. فالذين يعلون نهاية الصراع في المجال السياسي لصالح المجتمع التوافقي فهم يعرضون مستقبل الديمقراطية لخطر.

فهم بذلك يهيئون الأجواء لظهور التيارات السياسية الصراعية التي لا تمر عبر قنوات المؤسسات الديمقراطية. بدون تغير عميق لتصورنا للسياسة في مجتمعاتنا الديمقراطية وبدون محاولة جادة للجواب على المشكل المطروح بغياب اشكال الهوية تسمح بتعبئة ديمقراطية للمشاعر الجماعية فالتحدي المطروح من قبل اليمين المتطرف لن يندثر بالرغم من التراجع الذي تعرفه في هولندا والنمسا.

حدود سياسية جديدة ترسم في اوروبا بحيث أصبح التمييز القديم بين اليمين واليسار يعوض لصالح تمييز اخر غير مثمر من الناحية الديمقراطية. لهذا من المهم التراجع عن وهم المجمع التوافقي وإبداع فضاء عمومي من النوع الصراعي. بتحجيمنا لنداءات العقل و الاعتدال و التوافق يتبن ان الأحزاب السياسية الديمقراطية لا تفهم منطق السياسي. لا يفهمون بان عليهم

التصدي لليمين الشعبوي بتعبئة المشاعر الجمعية لتكون في خدمة الديمقراطية. ما لا يفهمونه هو ان السياسة في المجتمعات الديمقراطية عليها ان تشتغل على الرغبات والاستيهامات الجمعية. عوض مقارنة المصلحة بالإحساس والعقل بالمشاعر ؛عليهم تقديم أشكال جديدة للهوية من شانها منافسة تلك المقدمة من طرف الأحزاب الشعبوية. هذا لا يعني ان نزيل العقل من المجال السياسي، لكن يجب ان تكون مكانته مفكر فيها من جديد.. انا مقتنعة بان رهان هذا المشروع لن يصب إلا في مصلحة الديمقراطية.

المراجع:

Jurgen habrmas reply to symposium participants cardozo law review vol 14 n 4-5 p 1493.

Carl schmitt la notion de politique theorie de partiszn paris calmann levy 1972 p 117

Ibid op cit pp 75-76.

Chantal mouffe the democratic paradox londres verso 2000.

للتوسع اكثر:

- غرامشي والنظرية الماركسية بوسطن- لندن 1979.
- الهيمنة والاستارتجية الاشتراكية بالاشتراك مع الفيلسوف ارنستو لاكلو لندن- نيويورك 1985.
- ابعاد الديمقراية الراديكالية: التعددية، المواطنة، المجتمع لندن-نيويورك 1992.
- العودة إلى السياسي لندن- نيويورك 1993.
- تحدي كارل شميت لندن نيويورك 1999.
- المفارقة الديمقرطية لندن نيويورك 2000.
- السياسي ورهاناته من اجل ديمقراطية تعددية باريس منشورات اكتشاف، موس 1994.
- أية مواطنة لاية ديمقراطية منشورات ديموستسن 2008.

جورجيو اغامبيو

نبذة مختصرة:

فيلسوف إيطالي معاصر ولد بروما سنة 1942 حيث يعتبر من كبار المختصين بفلسفة هيدغر وبنيامين وابي واررببورغ. وتتمحور كتابته حول تاريخ المفاهيم في العصور الوسطى ودراسة جينيالوجية لمقولات القانون واللاهوت. فمهوم البيوسياسي الذي ابدعه الفيلسوف الفرنسي فوكو عمل على تطويره وتوظيفه في مختلف أعماله الفلسفية(*).

لم يتطرق أحد من المفكرين لمسألة السيادة وحالة الاستثناء إلا الفيلسوف الألماني كارل شميث في كتابه اللاهوت السياسي. غير أن تعريفه الشهير لصاحب السيادة " هو من يقرر في حالة الاستثناء".تعرض مرات ومرات للتعليق.مع ذلك نجد هذه النظرية المهمة غائبة عن مجال القانون العام. بالنسبة لرجال القانون و كذلك مؤرخيه يبدوا أن المشكل هو أكثر واقعية من مشكل أصيل قانوني.

فتعريف المصطلح نفسه يكتنفه غموض، بسبب انه على تخوم القانون والسياسية. حسب رأي رائج فان حالة الاستثناء تتموقع في حد غامض وغير

(*) دولة الاستثناء، ترجمة نورالدين علوش، المغرب
Giorgio Agamben. "L'état d'exception." *Le Monde diplomatique*. December 12, 2002, Translated from Italian by Martin Rueff.

يقيني في التقاطع بين القانون والسياسة. وتشكل إذن نقطة لا توازن بين القانون العام والواقعة السياسية.

فمهمة تحديد هذه الخطوط للتخوم هي أكثر استعجالا. في الحقيقة إذا كانت المعايير الاستثنائية التي تميز حالة الاستثناء هي ثمرة لمرحلة الأزمة السياسية، ولهذا السبب يجب فهمها على أرضية سياسية وليس على أرضية قانونية ودستورية. فهي تتموقع في حالة مفارقة بحيث ان المعايير القانونية لا يمكن فهمها من وجهة نظر قانونية. وحالة الاستثناء تبدو على أنها الشكل الشرعي لما ليس له شكل شرعي.

إذا كان الاستثناء السيادي هو الجهاز الأصيل الذي من خلاله يرجع القانون إلي الحياة، من اجل إدماجه في نفس الإطار حيث يعلق القانون. إذن فنظرية حالة الاستثناء هو الشرط القبلي لفهم العلاقة التي تربط بين الكائن الحي بالقانون.

لكشف الحجاب عن الأرضية اللايقينية بين القانون العام والسياسي من جهة، وبين النظام القانوني والكائن الحي من جهة أخرى هي الشرط لإدراك رهان الاختلاف أو الاختلاف المزعوم بين السياسي والقانوني بين القانون والحياة.

هناك الكثير من العناصر التي تجعل تعريف حالة الاستثناء صعبة، نجد مثلا علاقته مع الحرب الأهلية، التمرد وحق المقاومة.

في الحقيقة حالما تكون الحرب الأهلية هي النقيض للحالة العادية، فإنها تتشابه مع حالة الاستثناء التي تتجه إلى أن تكون الجواب الحالي للدولة أمام الصراعات الداخلية الأكثر شدة. هكذا في القرن العشرين تمت مشاهدة هذه الظاهرة المفارقة المعرفة، بكونها حرب أهلية شرعية. فلتكن حالة الدولة النازية. ما إن وصل هتلر إلى السلطة حتى أعلن في 28 فبراير 1933 مرسوم حماية الشعب والدولة. فهذا المرسوم علق كل فصول دستور جمهورية فايمار الضامن للحريات الشخصية. لم يتم إلغائه بحيث إن من وجهة نظر قانونية يمكن اعتبار الرايخ الثالث حالة استثناء دامت لعشر

سنوات. وفي هذا السياق يمكن تعريف التوتاليتارية الحديثة التي من خلال حالة الاستثناء تؤسس لحرب أهلية شرعية تسمح بإقصاء الأعداء السياسيين وكذا الطبقات الاجتماعية التي لم تندمج في النظام السياسي. منذ ظهور حالة الأحكام الطوارئ الدائمة أصبحت واحدة من الممارسات الأساسية للدول الحديثة وللديمقراطيات الموجودة.ليس من الضروري هنا الإشارة إلى حالة الاستثناء التي تم الترويج لها بالمعنى التقني للكلمة..

على الأقل ابتداء من مرسوم نابليون 24 د جنبر 1811 المذهب الفرنسي: قابل حالة الأحكام العرفية "الوهمية أو السياسية" بحالة الأحكام العسكرية.فالنظام القانوني الانجليزي يتحدث عن حالة الطوارئ. بالنسبة لرجال القانون النازيين يتكلمون بدون تحفظ على حالة الاستثناء المطلوبة، لتكوين الدولة- الأمة الاشتراكية. أثناء الحربين العالميتين فجميع الدول المتحاربة طبقت حالة الاستثناء.اليوم أمام تقدم مستمر لما يمكن تعريفه بأنه حرب عالمية أهلية، تتجه حالة الاستثناء إلى ان تكون براديغم للحكومة المهيمنة في العالم السياسي المعاصر.

إن تصبح حالة الاستثناء هي القاعدة يجب الحذر من ما يشتق منها مؤقتا واستثنائيا في تقنية الحكومة؛ أن تؤدي إلى فقدان التمييز القديم بين أشكال الدستور. فالتعريف الأساسي لحالة الاستثناء باعتباره بنية أصيلة يدخل القانون في نفسه الكائن ؛ وانطلاقا من تعليقه ذاتي الذي يظهر بكل وضوح في النظام العسكري الذي أقامه الرئيس الأمريكي 13 نونبر 2011. يتعلق الأمر بوضع المتهمين بالإرهاب من غير أصل أمريكي لمحاكم خاصة المرجة تحت" الاعتقال اللامحدود". فالمرسوم الأمريكي المؤرخ ب26 اكتوبر 2001 يسمح للجنرال الأمريكي اتورني سابقا باعتقال اي مشتبه به يهدد الأمن الوطني. وأثناء هذه السبعة أيام يجب طرد هذا الأجنبي أو اتهامه بانتهاك قانون الهجرة أو بارتكابه جرم أخر.فالجديد في ما طرحه بوش هو إزالة الصفة القانونية على هؤلاء الأجانب وبالتالي يمنع القانون من تسميتهم أو تصنيفهم. ليس فقط معتقلي أفغانستان لن يستفيدوا من نظام أسرى الحرب كما جاء في اتفاقية جنيف.لكن أيضاً لا يمكن تطبيق القانون الأمريكي

عليهم. لاهم سجناء ولا هم متهمين. لكن فقط معتقلين، خاضعين لسيادة خاصة و لاعتقال ليس فقط غير محدد زمنيا بل بطبيعته ؛ مادام يتملص من القانون ومن أي مراقبة قضائية. مع معتقل غوانتنمو تعرف الحياة العاريةzoe (زوي) غموضها الأقصى.

فالنظرية الرائدة في هذا المجال هو كتابات كارل شميت. من خلال كتابيه الدكتاتور واللاهوت السياسي. وانطلاقا من هذين الكتابين اللذين وصفا براديغم ليس معاصرا لنا بل لم يعرف نجاحه إلا اليوم.من الضروري تلخيص مختلف أطروحاته الأساسية.

فالهدف من الكتابين هو تاطير حالة الاستثناء في سياق قانوني. يعرف جيدا كارل شميت ان حالة الاستثناء باعتبارها تعليق النظام القانوني برمته. ويبدوان انه هناك تملص من القانون بصفة عامة. لكن بالنسبة له يتعلق الأمر بضمان العلاقة بين حالة الاستثناء والنظام القانوني. فحالة الاستثناء تختلف كليا عن الفوضى ؛وبمعنى قانوني هناك نظام لكن لا يمت بصلة إلى النظام القانوني العادي. فهذا التمفصل هو مفارق، بحيث ان ما يجب ان يسجل داخل القانون يظهر له بأنه خارجي بالأساس: مادام لا يتناسب على الأقل مع تعليق النظام القانوني نفسه. مهما يكن عامل إدماج حالة الاستثناء في النظام القانوني، اذن يتعلق الأمر بتوضيح تعليق القانون بالكشف عن مجال القانون أيضاً.وليس فقط مجرد فوضى. هكذا تدخل حالة الاستثناء إلى القانون منطقة فوضى التي حسب شميت تجعل من الممكن تنفيذ ما هو حقيقي.

لهذا نفهم لماذا في كتابه اللاهوت السياسي، يمكن اعتبار نظرية حالة الاستثناء بمثابة مذهب السيادة. فصاحب السيادة هو من يقر في حالة الاستثناء ضامنا تجذ ره في النظام القانوني. لكن أيضاً بسبب أن القرار مرتبط بإلغاء المعيار، لان في حالة الاستثناء تمثل منفذا لفضاء لا يمثل لا الداخل ولا الخارج.فصاحب السيادة يبقى خارج النظام القانوني المعياري مع ذلك ينتمي إليه. لأنه مسئول عن قرار إذا ما كان الدستور سيعلق بكامله.

أن تكون خارج النظام القانوني ومع ذلك تنتمي إليه: هذه البنية

الطوبولجية لحالة الاستثناء ولان صاحب السيادة هو من يقرر الاستثناء. فتعريفه المنطقي مرتبط بهذه البنية نفسها، كما يمكن ان يوصف بأنه انتماء انجذابي.

في 1990 حضر دريدا بأمريكا لمؤتمر حول قوة القانون : الأساس الرمزي للسلطة. حيث تم تقديم قراءة في تأملات بنيايمن حول السلطة.فمسالة العنف كانت مثار جدل بين الفلاسفة والقانونيين

لم يقترح احد بتحليل الصيغة التي أعطيت للعنوان فاالامر ليس إشارة إلى الفرق بين الثقافة الفلسفية والثقافة القانونية؛ بل إشارة إلى انحطاط هذه الأخيرة.فالتركيب التعبيري لقوة القانون تعتمد على تقليد قوي منذ الرومان والعصور الوسطى حيث يعني بصفة عامة "فعالية وقدرة على الإلزام" :

لكن مع الثورة الفرنسية، أصبحت هذه العبارة القيمة العليا لأعمال البرلمان الممثل لشعب.في الفصل 6 من دستور 1791 قوة القانون تعني أن القانون لا يمس، بحيث صاحب السيادة نفسه لا يمكنه إبطاله أو تعديله. من الحسم القول بان من وجهة نظر تقنية في المذهب الحديث والقدماء ؛فقوة القانون لا ترجع إلى القانون نفسه بل إلى المراسيم ؛ كما تقول عبارة قوة القانون : مراسيم السلطة التنفيذية التي يمكنها ان تسمح بصياغته في بعض الحالات وخاصة في حالة الاستثناء. فمفهوم قوة القانون باعتباره مصطلحا تقنيا للحق، هكذا يحدد لنا الفرق ين فعالية ا لقانون وجوهره الشكلي ومن خلال هذا الفرق تتمكن المراسيم والإجراءات التي ليس قوانين شكلا أن تحصل على قوة القانون.

فالخلط بين السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية هو من مميزات حالة الاستثناء. وفي الديمقراطيات المعاصرة إنتاج قوانين عن طريق المراسم حكومية مصادق عليها من طرف البرلمان أصبحت ممارسة رائجة. اليوم الجمهورية ليست برلمانية فهي حكومية. لكن من وجهة نظر تقنية فميزة حالة الاستثناء ليس في الخلط بين السلط بل في عزل قوة القانون بالقانون. حالة الاستثناء هي نظام قانوني حيث المعيار مرغوب في فيه لكن لا يطبق والأفعال التي ليس لها قيمة قانونية مع ذلك تكتسبها بالقوة.

هذا يعني في الحالة، تحديد قوة القانون التي تطفو على السطح باعتبارها عاملا غير محددا، يمكن ان تكون مطلبا مرة من طرف سلطة الدولة ومرة أخرى من طرف سلطة تنظيم ثوري. حالة الاستثناء هي فضاء فوضوي لا نظامي: حيث الرهان الأساسي هو قوة القانون بدون قانون. اية قوة قانون بمعونة عنصر رمزي أو بالأحرى قصة خيالية من خلالها القانون يحاول أن يختص بالفوضى.

لكن كيف نفهم مثل هذا العنصر الرمزي الذي يعيش من خلاله القانون ويتحرك مثل قوة خاصة في حالة الاستثناء؟ فخاصية حالة الاستثناء تظهر عبر تجريب إجراءات القانون الروماني الذي يمكن

اعتباره نموذج المثالي الجيستيتيوم.ما ان يخطر مجلس الشيوخ بما يمكن ا ن يهدد الجمهورية فانه يصدر مرسومه الأخير إلى كل القناصل لاتخاذ أية إجراءات تضمن سلامة الجمهورية. فقرار مجلس الشيوخ يتضمن مرسوما من خلاله تعلن حالة أحكام عسكرية. فكلمة جيستيتيوم تعني حرفيا توقف وتعليق القانون : فالنحاة الرومانيين يفسرون هذه الكلمة هكذا" عندما القانون يعين نقطة التوقف مثل الشمس في مدارها الصيفي او الشتوي".

هكذا فالجيستيتيوم لم يجعله يعلق القانون في إطار العدالة بل يعلق الحق كما هو. إذا رادنا فهم طبيعة و وبنية حالة الاستثناء، علينا فهم هذه الوضعية المتناقضة لهذا النظام القانوني الذي يعمل على إنتاج فضاء خالي من القانون. سواء الجيستيتيوم المشا ر إليه من طرف شيشرون في كتابه فيلبيك. حيث وجه القنصل شيشرون كلمة إلى مجلس الشيوخ أثناء هجوم انطوان على روما " اقدر انه من الضروري إعلان الأحكام العسكرية وإصدار جيستيتيوم والإعداد للمعركة". فالتقليد الآتي من جيستيتيوم الذي يعني فراغ قضائي ليس له هنا أي معنى.

بالعكس يتعلق الأمر أمام خطر داهم رفع القيود المفروض قانونيا عن عمل المستشارين : المهم هو منع تنفيذ إعدام مواطن بدون الرجوع إلى محاكمة شعبية. أمام هذا الفضاء الفوضوي الذي يتزامن فجأة مع فضاء المدينة، فالكتاب القدماء والجدد يتأرجحون بين تصورين متعارضين: جعل

جيستيتيوم متناسب مع فكرة فوضى كاملة؛ فكل سلطة قانونية أو قضائية تصبح لاغية أو تصورها مثلا احتفظ القانون بكامل قوته التي فيها يتزامن مع كلية الحقيقي.

من هنا السؤال: ما هي طبيعة الأفعال المرتكبة أثناء الجيستيتيوم؟ وانطلاقا من ارتكابها في فراغ قانوني؟. يمكن اعتبارها أفعال خالصة بدون أي تعريف قانوني لها.فالمسالة مهمة لأننا هنا نتوجه نحو دائرة الفعل الذي يستلزم قبل أي شيء إمكانية القتل. هكذا يطلبون مؤرخواالقانون إذا كان عضو مجلس الشيوخ قتل مواطنا أثناء جيستيتيوم هل يمكن ان نعرضه لاتهام عند انتهاء هذا الجيستيتيوم. نحن هنا أمام نوع من الافعال تجاوز التصنيف القانوني ألتقلدي بين تشريع وتنفيذ وانتهاك. فعضو مجلس الشيوخ الذي قام بتلك الجريمة، مثله الضابط الذي في حالة استثناء غير منتهية ؛فلم ينتهكا القانون ولا يصنعا قانونا جديدا. يمكن القول بعبارة متناقضة لم ينفذا القانون. لكن ماذا يعني عدم تنفيذ القانون؟ كيف نتصور هذه الفئة الخاصة داخل الأفعال الإنسانية؟

إذن لنحاول تطوير في منظور نظرية عامة لحالة الاستثناء، نتائج بحثنا الجينيالوجي حول الجيستيتيوم.

1 - حالة الاستثناء ليست دكتاتورية بل فضاء فارغ من القانون في الدستور الروماني: الدكتاتور كان يمثل شكلا خاصا لعضو مجلس الشيوخ الذي يصل إلى السلطة عن طريق قانون مصوت عليه من طرف الشعب. فعلى العكس الجيستيتيوم مثل حالة الاستثناء المعاصرة لا تتضمن إقامة مجلس شيوخ جديد، لكن فقط إيجاد منطقة تعلق فيها كل القوانين. أما الباقي بالرغم من المكان المشترك، لا يمكن ان نصف هتر وموسيليني بأنهما دكتاتوريين. فهتلر هو قنصل الرايخ الذي عينه الرئيس بكل شرعية. فما يميز النظام النازي و ما يجعله أكثر خطورة هو انه احتفظ بدستور فايمار: وأضاف إليه بنية قانونية غير شكلا نية التي لن تدوم بجانب الأولى إلا بتعميم حالة الاستثناء.

2 - لهذا السبب أو ذاك، يبدو أن الفضاء الفارغ من القانون أساسيا للقانون

نفسه وهذا الأخير يحاول بكل الوسائل أن يضمن العلاقة بينه وبين الأول لضمان وظيفته. فعلى القانون أن يدخل في علاقة ما مع اللا نظام.

في هذا المنظور بالتحديد يمكن قراءة المناظرة التي جرت (1928-1940) بين بنيامين وكارل شميت حول حالة الاستثناء.

نقطة الانطلاق في قراءة هذه المناظرة هي قراءة بنيامين لكتاب اللاهوت السياسي لشميت ومجمل استشهادا ته حول نظرية حالة الاستثناء الواردة في كتابه دراما الباروكا. فاعتراف بنيامين بتأ ثير سميت عليه يلازمه دائما كأنه عار. بدون الدخول في التفاصيل حتى نرفع العار عن بنيامين يمكن القول بان اللاهوت السياسي لشميت هو الجواب على كتاب بنيامين حول العنف. ما هي المشكلة التي يطرحها بنيامين في نقده للعنف؟ يتعلق الأمر بالنسبة له بإقامة عنف خارج أو ما وراء القانون باعتباره عنفا يمكنه تحطيم جدلية العنف الذي يفرض والعنف الذي يحافظ على القانون. فهذا العنف يسميه بنيامين الصافي أو الثوري. هذا مالا يقدر القانون على تحمله وما يحس به كتهديد غير محتمل وجود عنف خارج القانون ؛ليس فقط انه غير متلائم مع النظام القانوني ولكن فقط باعتبار خارجيته.

من الآن فصاعدا، يمكن فهم لأي حد شكلت نظرية حالة الاستثناء لشميت جوابا على نقد بنيامين. حالة الاستثناء هي الفضاء الذي يحاول فيه شميت تجسيد أطروحة حول العنف خالص يوجد خارج القانون. بالنسبة لشميت لا يوجد عنف خالص، ليس هناك عنف إطلاقا خارج النوموس المعيار : لان مع حالة الاستثناء يجد العنف الثوري نفسه دائما مدمجا في القانون. إذن فحالة الاستثناء هي الجواب على أطروحة العنف الخالص لبنيامين.

فالوثيقة الحاسمة لهذا السجال بينهما، توجد في الأطروحة الثامنة من أطروحاته حول مفهوم التاريخ' تعلمنا تقليد المقهورين إن حالة الاستثناء التي نعيش فيها هي القاعدة، علينا انطلاقا من تصور للتاريخ في مستوى هذا الواقع. تنتظرنا مهمة هي إنتاج دولة استثناء حقيقية، من شانها تحسين موقعنا في الصراع ضد الفاشية.

أن تصبح حالة الاستثناء من ألان فصاعدا هي القاعدة، لا يعني فقط المرور إلى حد بنيته لا منسجمة لكن أيضاً ليست بإمكانها ان تقوم بالدور المحدد لها من طرف شميت .سبه فدور النظام القانوني يعتمد في هيئته الأخيرة على جهاز آلية حالة الاستثناء لجعل المعيار قابلا للتطبيق بتعليق تطبيقه مؤقتا. اذا كان الاستثناء أصبح هو المعيار، فالجهاز لن يقوم بدوره ونظرية شميت مصيرها الفشل.في هذا المنظور فالتمييز الذي وضعه بنيامين بين حالة الاستثناء الفعلية وحالة الاستثناء الافتراضية هو مهم بالرغم من عدم ظهوره إلا نادرا. وهذا موجود سابقا عند شميت وما تم توظيفه لاحقا في المذهب القانوني الفرنسي ؛لكن هذا الأخير متماشيا مع نقده لفكرة الليبرالية لدولة القانون افتراضيا حالة الأحكام العرفية التي من الممكن معالجتها بالقانون. فبنيامين يعيد الصياغة للرجوع إلى معارضة شميت.عندما تسقط إمكانية حالة الاستثناء افتراضية التي فيها يتم التمييز بين الاستثناء والقاعدة زمانيا ومكانيا. وهذا ما سيكون فعليا ما ألان فصاعدا في حالة الاستثناء التي نعيش فيها والتي لا يمكن ا ن نميزها عن الدولة العادية. اي توهم للعلاقة بين العنف والقانون يتلاشى:ليس هناك إلا منطقة فوضوية حيت يوجد العنف الخالص بدون تغطية قانونية.

نفهم من الآن فصاعدا أكثر رهان السجال بين شميت وبنيامين. فالنقاش يتركز حول هذه المنطقة الفوضوية التي يجب أن تكون حسب شميت محتفظة بعلاقة مع القانون. في حين أن بنيامين يرى العكس أي يجب أن تتحرر من هذه العلاقة. فالتساؤل المهم هو العلاقة بين ا لعنف والقانون أي وضع العنف باعتباره رمزا للعمل السياسي. فهذا الجدال بينما يبدو على انه في السياسة الغربية اكثر حسما من "صراع العمالقة حول الكائن".الذي حدد ميتافيزيقا الغربية. الكائن الخالص باعتباره الرهان الأخير للميتافيزيقا المتناسب مع ا لعنف الخالص على انه الرهان الأخير للسياسي. إلى الإستراتيجية الانطو- لاهوتية التي تفهم انغماس الكائن الخالص في شباك اللوغوس، متماشيا مع إستراتيجية حالة الاستثناء التي عليها ضمان العلاقة بين العنف والقانون. يتم الأمر كما لو أن اللوغوس والقانون بحاجة إلى منطقة فوضوية، لتعليق أية سلطة أو مؤسسة لها علاقة بالحياة. فالتقارب

البنيوي بين الفوضى والقانون، بين العنف الخالص وحالة الاستثناء ؛يحتوي أيضاً على ما هو دائما على شكل مقلوب. فالمؤرخين والاثنولوجيين والمتخصصين في الفلكلور هم معتادون على هذه الاحتفالات الفوضوية مثل الاحتفالات الرومانية وكرنفالات القرون الوسطى التي تعلق وتقلب العلاقات القانونية والاجتماعية رأسا على عقب.فالأسياد يقومون بخدمة عبيدهم والناس يلبسون ويتصرفون مثل الحيوانات. فكل ما كان ممنوعا قانونا يصبح مشروعا. لكن كارل كملي هو أول من أشار إلى العلاقة بين هذه الاحتفالات الفوضوية وحالات تعليق القانون التي ميزت بعض المؤسسات العقابية القديمة.هنا كما في الجيستيتيوم يمكن قتل أي إنسان بدون متابعة، تدمير منزله او استيلاء على ممتلكاته. بعيدا عن إعادة إنتاج الماضي الأسطوري فالاضطراب الكرنفالي والتدمير "شريفري" يحينان الوضعية الحقيقية التاريخية للفوضوية. فالرابط غير الواضح بين القانون والفوضى تم إلقاء الضوء عليه جيدا : فحالة الاستثناء تحولت إلى احتفال، حيث يستعرض العنف الخالص للتمتع به بكل أريحية.

هكذا فالنظام السياسي الغربي يبدو مثل آلة مزدوجة :مؤسسة على الجدل بين عناصر غير متجانسة وأحيانا : الناموس والفوضى، الحق والعنف الخالص، والقانون وأشكال الحياة الذي تحاول حالة الاستثناء أن تضمن هذا التمفصل. كلما بقيت هذه العناصر متفرقة كلما كان جدليتهما ممكنة : لكن حينما تحاول هذه العناصر الاتجاه إلى اللا تحديد المتبادل وتتزامن في سلطة وحيدة بوجهين.حينها تصبح دولة الاستنتاء هي القاعدة. إذن النظام السياسي الغربي يتحول إلى جهاز قتل. فالمطلوب اذن هو لماذا الناموس هو بحاجة بطريقة مؤسسة إلى الفوضى ؟ لماذا السياسة الغربية عليها ان تلاحظ هذا الخواء الداخلي؟ إذن فما هو جوهر السياسي إذا كان مثلا مخصص لهذا الفراغ القانوني؟.. مادام لن نستطيع الإجابة على هذه الأسئلة، فلن يكون في مقدورنا الإجابة على الأسئلة الأخرى التي نجد صداها يخترق كل تاريخ السياسة الغربية: ما معنى أن تتحرك سياسيا؟

المراجع :

- الطفولة والتاريخ مترجم إلى الفرنسية ايفس هرسون باريس بايوت 1898-2000.
- الخطاب والموت ترجمه إلى الفرنسية مارلين رايولا 1997.
- وسائل بدون غايات باريس بايوت 1995.
- الانسان المستباح الجزء الاول سلطة صاحب السيادة والحياة العارية ترجمة إلى الفرنسية مارلين رايولا منشورات سوي باريس 1997.
- الانسان المستباح الجزء الثاني دولة الاستثناء ترجمه إلى الفرنسية جويل غاريو منسورات سوي 2003.
- قوة التفكير : دراسات وندوات ترجمه إلى الفرنسية غويل غاريو ومارتن غويف بايوت وريفاج 2006.
- ما هو المعاصر؟ ترجمه إلى الفرنسية ماكسيم روفر ريفاج 2008.
- الانسان المستباح الجزء الثاني المجلد الثاني السيادة والمجد ترجمه إلى الفرنسية جويل غاريو ومارتن رويف منشورات سوي باريس 2008.

طوني نغري

نبذة مختصرة:

هو فيلسوف وسياسي إيطالي معاصر نشا ببادوا سنة 1933 بإيطاليا. تأثر كثيراً باسبينوزا وماركس. اخر اعماله :الامبراطورية مع الفيلسوف الامركي هاردت الصادرة 2000، وقوة العبد فايارد 2000، الحرب الديمقراطية في عصر الامبراطورية مع الفيلسوف الامريكي هادرت منشورات الاكتشاف 2004، صراعات وبيوسلطة في عصر العولمة نموذج أمريكا اللاتينية مع الفيلسوف غيوسبو كوكو منشات امستردام 2007، إلى اللقاء الاشتراكية منشورات 2007 سوي(*).

هيأت مختلف أعمال الفيلسوف الفرنسي فوكو، المجال الحقيقي لامتحان آليات السلطة الامبريالية. في المرحلة الأولى مكنتنا تلك الأعمال من التعرف على الانتقال المهم الذي عرفته المجتمعات الحديثة من المجتمع الانضباطي إلى مجتمع المراقبة. فالمجتمع الانضباطي هو الذي يتم فيه بناء التحكم الاجتماعي عن طريق شبكة متشعبة من الأجهزة التي تنتج وتنظم العادات والتقاليد والممارسات المنتجة. حتى يعمل هذا المجتمع ويخضع افرده للسلطة ولآليات الإدماج او الإقصاء من خلال الأجهزة التأديبية مثل - السجن، المعمل، الملجأ، الجامعة. المستشفى..- التي تهيكل الفضاء

(*) البيو سلطة في مجتمع المراقبة، ترجمة نورالدين علوش، المغرب.

الاجتماعي وتسمح بظهور منطق داخلي يناسب العقل التأديبي. فالسلطة الانضباطية تمارس سلطتها من خلال رسمها لحدود الفكر والممارسة وعن طريق معاقبة الممارسات المنحرفة وترويج الممارسات الصائبة.

يرجع فوكو في تحليلاته إلى النظام القديم والمرحلة الكلاسيكية من المجتمع الفرنسي ليوثق ظهور المجتمع التأديبي ؛ لكن يمكن القول بان المرحلة الأولى من التراكم الرأسمالي في مجمله تم تحت هذا النوع من المجتمع. أما مجتمع المراقبة فيمكن فهمه من خلال تطوره في أجواء نهاية الحداثة أو ما بعد الحداثة ومن خلال آليات التحكم الديمقراطي وهي دائما محا يثة للحقل الاجتماعي ومنتشرة في عقل وجسد المواطن.

فسلوكات الإدماج او الإقصاء الخاصة بالسلطة أصبحت مستبطنة داخليا لدى الأفراد أنفسهم. فالسلطة أصبحت تمارس دورها انطلاقا من آليات مباشرة تنظم العقول (أجهزة الاتصال شبكات التواصل. . .) والأجساد (الامتيازات الاجتماعية، المساعدات الاجتماعية. . .).

من اجل استلابهم بالكامل انطلاقا من معنى للحياة ورغبة الابداع. هكذا يتميز مجتمع المراقبة بتكثيف وتعميم الأجهزة المطبعة للنظام التأديبي التي تحرك ما بداخل ممارساتنا وعاداتنا اليومية. لكن على عكس النظام التأديبي، فالمراقبة تتوسع خارج البنيات المهيكلة للمؤسسات الاجتماعية عن طريق الشبكات المرنة والمتغيرة.

في المرحلة الثانية تسمح لنا أعمال فوكو بمعرفة الطبيعة البيو سياسية للبراديغم الجديد للسلطة. فالبيو سلطة هو شكل جديد من السلطة الذي ينظم الحياة الاجتماعية من الداخل بتتبعها وبتأويلها وبتمثلها وإعادة صياغتها. فالسلطة لن تتحكم بالكامل في الحياة الاجتماعية الا اذا لعبت دورا ادماجيا وحيويا وجعلت الفرد يقبلها عن طيب خاطر. كما يقول فوكو "الحياة أصبحت الآن. . . موضوع السلطة".

فدور السلطة الأساسي هو الاستثمار فيها من كل الجهات، ومهمتها الأولى هو إدارتها.فالبيو سلطة أصبحت هكذا وضعية رهانها الأساسي هو الإنتاج وإعادة إنتاج الحياة نفسها.

فكلا أعمال فوكو تتكامل فيما بينها في اتجاه ان مجتمع المراقبة هو وحده الذي تبنى المفهوم البيو سياسي باعتباره أرضية مرجعية.

في مرحلة الانتقال من المجتمع التأديبي إلى مجتمع المراقبة، اتضحت معالم براديغم جديد للسلطة، بحيث أصبح المجتمع هو مجال البيو سلطة. في المجتمع التأديبي نتائج تكنولوجيا البيو سياسية كانت جزئية ؛في سياق أن معايير الضبط الاجتماعي تتم في وسط مغلق وهندسي وكمي. فالمجتمع الانضباطي يثبت الأفراد في أطار مؤسسات؛ لكن لم ينجح في دفعهم بالكامل إلى الانخراط في ممارسات وجمعنة إنتاجية. لم تصل بالكامل إلى دمج عقول وأجسام الأفراد. إلى حد تنظيمهم وتاطيرهم كلية في أنشطتهم.

في المجتمع التأديبي تميزت العلاقة بين السلطة والفرد كونها علاقة سكونية : فالانتشار التأديبي للسلطة يوازن مقاومة الفرد. بالمقابل عندما تصير السلطة بيو سياسية فمجموع الهيئات الاجتماعية تقبل بطواعية النظام. فالعلاقة مفتوحة ونوعية وعاطفية. فالمجتمع الذي يرزح تحت سلطة ترجع إلى المراكز الحيوية للبنيات الاجتماعية وصيرورات تطورها تتصرف باعتبارها جسدا اجتماعيا واحدا. حينئذ تتصرف السلطة باعتبارها مراقبة تكتسح أعماق الوعي وأجساد السكان والتي تتوسع عبر إدماج كلي للعلاقات الاجتماعية.

في مرحلة الانتقال من المجتمع التأديبي إلى مجتمع المراقبة، يمكن القول بان علاقة الاستلزام المتبادل للقوى الاجتماعية التي تبحث عنها الرأسمالية في تطورها قد تحققت بالكامل. فأشار ماركس إلى ما يشبه ذلك في ما أ سماه بالانتقال من المرحلة الأولى حيث تجد الرأسمالية نفسها في مرحلة أولى ملزمة بان تخضع تلك الأسس التي لا تناسب سيطرتها دون تغييرها بحيث ان السيطرة تتم بشكل خارجي أي subsomption formelle وفي مرحلة ثانية وبعد ان تستطيع القضاء على تلك الأسس تصبح الرأسمالية متحكمة في صيرورة الإنتاج من الداخل subsomption reelle subsomption réelle " وفي ما بعد عمل فلاسفة فرانكفورت على تحليل هذا الانتقال سيطرة الرأسمالية على المجال الثقافي تحت المظهر الشمولي للدولة أو فعليا في جدل للأنوار.

على كل حال فمرحلة الانتقال التي نرجع إليها مختلفة تماما: عوض التركيز على البعد الأحادي للصيرورة التحكم الرأسمالية التي كتب عنها ماركس والتي تم توسيع افقها أكثر مع مدرسة فرانكفورت. فالمرحلة الانتقالية التي كتب عنها فوكو تعالج مفارقة التعددية والتنوع - وفي نفس السياق تأتي محاولة دولوز وغاتاري لتطوير تلك المقاربة.

فتحليل هذه الصيرورة subsomption reeelle يجب ان يفهم انه ليس استثمارا في البعد الاقتصادي او الثقافي للمجتمع، لكن بالأحرى استثمارا للبيو الاجتماعي نفسه. وعندما تهتم بأنماط التأديب أو المراقبة تهتز الصورة الخطية والشمولية للمجتمع الرأسمالي. المجتمع المدني يتم احتوائه من طرف الدولة.

لكن نتيجة هذا، هو إطلاق عناصر كانت في السابق منظمة ومتوسطة إعلاميا في المجتمع المدني: فالمقاومات و ردات الفعل ليست هامشية بل نشيطة في قلب المجتمع الذي ينفتح على شبكات؛ فالوجهات الفردية قد تمت فردنتها إلى ألف مسطح.هذا وضحه فوكو ضمنيا وعمل دولوز وغاتاري على توضيحه مباشرة - وبالتالي مفارقة السلطة التي تحاول تجميع وتوحيد كل عناصر الحياة الاجتماعية في نفس الوقت تعمل على ابراز تعددية وفرادات غير متحكم فيها .

فنظريات مجتمع المراقبة والبيو سياسي تعمل على وصف المظاهر الأساسية لمفهوم الإمبراطورية: حيث هذا المفهوم هو الاطار الذي يجب ان تفهم فيه عالمية الأفراد والغاية التي يتجه إليها هذا البراديغم الجديد من السلطة.

هناك شرخ يتسع بين الإطارات النظرية القديمة للقانون الدولي والحقيقة الجديدة للقانون الامبريالي. كل عناصر الوساطة للصيرورة اندثرت في الواقع، حتى ان شرعية النظام الدولي لم يتم بناؤه عبر توسطات، لكن يجب ان يفهم في الحال في تنوعه. هذا من خلال وجهة نظر قانونية. عرفنا حينما يظهر المفهوم الجديد للحق في سياق العولمة ويقدم على انه قادر على معالجة كل العالم باعتباره وحدة نسقية وحيدة، يجب افتراض مباشرية (بدون واسطة) سابقة وتكنولوجيا مرنة ومناسبة ومولدة.

حتى ولو ان حالة الاستثناء وتقنيات الشرطة تشكل النواة الصلبة والعنصر الجوهري للحق الامبريالي الجديد وهذا النظام الجديد ليس له علاقة بأي حيل قانونية للدكتاتوية اوالنظام الشمولي الذي تم وصفه جهارا وعلانية من طرف الكتاب. بالعكس فسلطة القانون لازالت تلعب دورا مركزيا في سياق التطور المعاصر: الحق يبقى جاري العمل به وبالتحديد عن طريق حالة الاستثناء وتقنيات الشرطة يصبح إجراءا. فالأمر يتعلق بتحول راديكالي يكشف عن العلاقة غير التوسطية بين السلطة والذوات وتبرهن في ان على استحالة التوسطات السابقة والتعدد الزمني غير المتحكم فيه للحدث. السيطرة على المجالات الكونية المحدودة تسمح باختراق أعماق العالم البيو سياسي ومواجهة عالمية عير متوقعة : على أساس اي تحديدات يمكن لقانون فوق دولي الجديد أن نعرفه.

من وجهة هذا الرأي فالسياق البيو سياسي لهذا البراديغم الجديد يحتل موقعا مركزيا في تحليلنا. وهذا ما يعطي للسلطة اختيارا ليس بين الطاعة والتمرد او بين مشاركة سياسية شكلية او المقاطعة ؛ لكن أيضاً لجميع بدائل الحياة والموت، الثراء والفقر، الإنتاج وإعادة الإنتاج الاجتماعي الخ.

الصعوبات الكبيرة التي تواجه المفهوم الجديد للحق من تقديم هذا البعد لسلطة الإمبراطورية واعتبار عدم قدرته على المساس بالملموس بالبيو يسياسي في جميع مظاهره المادية؛ فالحق الامبريالي لا يمثل إلا جزئيا الخطاطة التحتية للدستور الجديد للنظام العالمي.ولا يمكن تصور المحرك الذي يحركه. لهذا فتحليلنا سينصب على البعد الانتاجي لبيو سلطة.

إنتاج الحياة

مسالة الإنتاج في علاقة مع بيو سلطة ومجتمع المراقبة؛ تكشف على كل حال مظاهر القصور التي تعتري المفكرين الذين سبق أن أشرنا إليهم. . . علينا توضيح الأبعاد الحيوية أو البيو سياسية لأعمال فوكو في علاقة مع دينامكية الإنتاج. في الكثير من كتابات الفيلسوف فوكو في السبعينات كشفت عن ان لن نفهم اطلاق المرور من المجتمع التأديبي إلى

مجتمع المراقبة بدون ان ناخد بعين الاعتبار التحول الذي طرأ على المجال البيو سياسي في خدمة التراكم الرأسمالي.: " فمراقبة المجتمع لأفراده لا تتم فقط عن طريق الوعي او الايدولوجيا لكن كذلك من خلال الجسد وفي الجسد.

فما يهم المجتمع الرأسمالي هو البيوسياسي أكثر ما هو بيولوجي وجسدي.

من أهدافه المركزية في أبحاثه في تلك المرحلة هو تجاوز كل القراءات المادية التاريخية التي، تعتبر مشكل السلطة وإعادة الإنتاج الاجتماعي، تتم في بنية فوقية ومختلفة عن البنية التحتية الأساسية للإنتاج.

يحاول فوكو ان يرجع مشكل إعادة الإنتاج الاجتماعي وجميع عناصر البنية الفوقية في حدود البنية الأساسية. ومحاولة تحديد هذه الأرضية ليس بتعابير اقتصادية بل بتعابير ثقافية وجسدية وذاتية. يمكن ان نفهم كيف يتحقق ويكتمل تصور فوكو للكل الاجتماعي، في مرحلة لاحقة من عمله يكتشف الخطوط الصاعدة لمجتمع المراقبة بكونها صورة لسلطة نشيطة عبر بيو سياسي شامل في المجتمع. عل كل حال لم يستطع فوكو التحرر من الابستمولوحية البنيوية التي وجهت أبحاثه من البداية إلى النهاية. عن طريق المنهج البنيوي تم تجديد أدوات البحث الوظيفي في العلوم الإنسانية الذي يتجاهل بالفعل دينامكية النسق، الزمانية الإبداعية في حركته، المادة الانطولوجية لإعادة الإنتاج الثقافي والاجتماعي. اذا وصلنا إلى هذه النقطة سنطلب من فوكو ان يقول لنا من يدير هذا النسق او بالأحرى ما يقترحه من جواب "بيوس" ليس مسموعا أو غير موجود.

في الأخير لم يفهم فوكو حقيقة الدينامكية الحقيقية للإنتاج في المجتمع البيو سياسي.

على العكس منه نجد دولوز وغاتاري أعطوا إضافة للتيار مابعد بنيوي للبيو سياسي الذي جدد الفكر المادي ورسخه في مسالة إعادة إنتاج الكائن الاجتماعي. فعملهما أزال الأوهام عن البنيوية وجميع التصورات الفلسفية

والسياسية والسوسيولوجية التي تنطلق من اطار ابستمولوجي يعتبرونه مرجعية لا اعوجاج فيها. ركزا اهتمامهما حول الجوهر الانطولوجي للإنتاج الاجتماعي. آلات تعمل: الدور الثابت للآلات الاجتماعية في مختلف أجهزتها وتجمعاتها :هو إنتاج عالم مع ذوات وأشياء تكونه. دولوز وغاتاري على كل حال، يتبين انهما غير قادرين على طرح تصور ايجابي للاتجاهات الحركة المستمرة والتدفقات المطلقة، هكذا نجد في تفكيرهم بان العناصر الإبداعية والانطولوجيا الراديكالية للإنتاج تبقى بدون مادة وبدون سلطة. نعم اكتشفوا إنتاجية إعادة إنتاج اجتماعي. لكن نجحوا في عدم توضيح ذلك الا سطحيا ومؤقتا باعتباره افق فوضوي غير محدد مميز بالحدث الذي لايمكن الإمساك به.

يمكن تصور بسهولة العلاقة بين الإنتاج الاجتماعي والبيو سياسي في عدد من أعمال الماركسيين الايطاليين المعاصرين، حيث يعترفون بالبعد البيو سياسي في الطبيعة الجديدة للعمل المنتج وتطوره الحي في المجتمع.واستعملوه في وضع عبارات من قبيل ثقافة الجمهور والعمل اللامادي هكذا نجد المفهوم الماركسي للذكاء العام.

هذه التحليلات تنطلق من مشروعين لأبحاث مشتركة. الأول يعتمد على تحليل التحولات الحالية للعمل الإنتاجي واتجاهه نحو ما هو لامادي. فالدور المركزي السابق لقوى عمل العمال في المعامل لإنتاج فائض القيمة، أصبح يلعبه قوى عمال الفكر والثقافة القائمة على التواصل. من الضروري البحث عن تطوير نظرية سياسية جديدة لفائض القيمة قادرة على وضع التراكم الرأسمالي الجديد في مركز آليات الاستغلال.

المشروع الثاني يطور من طرف هذه المدرسة، حيث يتم تحليل البعد الاجتماعي والتواصلي المباشر الحي في المجتمع الرأسمالي ويشدد عل مسالة الأشكال الجديدة للذاتية :سواء في استغلالها او ثوريتها. فالبعد الآني الاجتماع باستغلال العمل الحي اللامادي يجمع العمل في جميع عناصر العقلانية التي تحدد الاجتماعي لكنه ينشط أيضاً في ان العناصر النقدية التي تطور قوة التمرد عبر مجموع الممارسات العمالية.

بعد نظرية جديدة لفائض القيمة، لابد من تشكل نظرية جديدة حول الذاتية مؤسسة بواسطة المعرفة والتواصل والخطاب.

هذه التحليلات أيضاً. أعادت إقامة ضرورة الإنتاج في اطار صيرورة بيو سياسية للبناء الاجتماعي، لكن أيضاً عزلت نفسها تحت مظاهر أخرى بتناولها تحت شكل صافي ونقي على المستوى المثالي. عملت كما لو أنها أعادت اكتشاف الأشكال الجديدة لقوى الإنتاج : مما جعلها بالملموس تتناول العلاقة الدينامية والإبداعية بين الإنتاج المادي وإعادة الإنتاج الاجتماعي. بإعادة إدماجها الإنتاج في السياق البيو سياسي: حيث قدمته استثنائيا في أفق التواصل والخطاب. من نقاط ضعفها هو اتجاهها عدم معالجة الممارسات العمالية الجديدة في المجتمع البيو سياسي في مظاهرها الفكرية واللامادية. اذ أن إنتاجية الأجساد وقيمة العواطف هي بالعكس لها مركزية كبيرة في هذا السياق. سنعالج المظاهر الأساسية الثلاث في الاقتصاد المعاصر : العمل التواصلي للعمل الصناعي الذي تم ربطه حديثا بداخل شبكات إعلامية، فالعمل المتقاطع بين التحليل الرمزي وإيجاد حل للمشاكل؛ العمل الإنتاجي وتلاعب بالعواطف. فهذا المظهر الثالث مع تركيزه على الإنتاجية الجسدية هو عنصر إلى حد ما مهم في شبكات معاصرة للإنتاج البيو سياسي. فعمل هذه المدرسة وتحليلها للذكاء العام تؤشر على تقدم نسبي لكن اطارة النظري يبقى مثاليا وتقريبا سماويا. فالتحليل الأخير فهذه النظريات الجديدة لم تعمل الا على حك مساحة الدينامكية الإنتاجية للإطار النظري الجديد لبيوسلطة.

فهدفنا هو توظيف هذه الأبحاث لمعرفة قوة الإنتاج البيو سياسي. وذلك بالتقريب بين مختلف الخصائص المميزة للسياق البيو سياسي الذي قمنا بوصفه إلى حد الان بإرجاعها مرة تانية إلى الانطولوجيا الإنتاج الذي سنعمل على تحديد الشكل الجديد للجسم البيو سياسي الجمعي الذي سيبقى مع كل حال متناقض ومفارق. مما يجعل هذا الجسم البيو سياسي يصبح بنية، ليس فقط بنكران القوة المنتجة الأصلية الذي تحركه، لكن بالاعتراف به: يصبح خطابا - علمي واجتماعي في نفس الوقت- لان الأمر يتعلق

بجمهور ذا ذوات متفردة و محددة في البحث عن العلاقة. هكذا يتعلق الأمر في ان بالإنتاج وإعادة الإنتاج، بنية وبنية فوقية، لانها الحياة بمعناه الكامل والسياسة بالمعنى الخاص.

تحليلنا عليه نزول إلى عالم التحديدات الإنتاجية والصراعية التي يقدمها الجسم البيو سياسي الجمعي. فسياق تحليلنا عليه التركيز على تطور الحياة نفسها، صيرورة التأسيس للعالم والتاريخ. فالتحليل عليه ان يركز على التجربة المعقدة وليس على الأشكال المثالية.

مجتمعات وتواصل

نتساءل كيف يمكن للعناصر السياسية والسيادية للأجهزة الامبريالية ان تتشكل، لذلك نكتشف ان ليس من الضروري ان نقتصر في أبحاثنا فقط على المؤسسات الفوق الوطنية ولا يجب أيضاً التركيز عليها. فمؤسسات الأمم المتحدة بوكالاتها وصناديقها العالمية للاقتصاد والتجارة (النقد الدولي والبنك الدولي..) لن تصبح مهمة في المنظور التأسيسي القانوني العالمي الا عندما نعتبرها في اطار الإنتاج البيو سيساي للنظام العالمي الجديد. فوظيفتها في النظام الدولي القديم ليست هي التي تشرعن المنظمات الدولية. فما يشرعنها الان هو دورها الجديد الممكن في رمزية النظام الدولي الجديد. خارج هذا الإطار فهذه المؤسسات غير فعالة. من الأجدر القول بان النظام المؤسسي القديم ساهم في تربية وتكوين الإطار الإداري للسلطة الامبريالية، لترويض النخبة الامبريالية الجديدة.

فالشركات المتعددة الجنسيات تساهم في بناء النسيج الأساسي للعالم البيبو سياسي، تحت بعض مظاهر أساسية. فالرأسمال كان دائما منظما في منظور يشمل العالم بأكمله.لكن في النصف الثاني من القرن العشرين؟ في هذا القرن عملت الشركات الدولية والمتعددة الجنسيات المالية و النقدية على تاطير العالم بيو سياسيا. هناك من يعتبر ان هذه الشركات المتعدد الجنسيات جاءت لتلعب دور المنظمات الامبريالية والاستعمارية في المرحلة السابقة للتقدم الرأسمالي منذ الامبريالية الأوروبية للقرن التاسع عشر إلى

غاية المرحلة الفوردية من القرن العشرين؟ هذا صحيح لكن هذا الدور نفسه تم تحويله من طرف حقيقة الرأسمالية الجديدة.

فأنشطة الشركات العالمية لا يمكن تعريفها بفرض قيادة مجردة وبتنظيم النهب الصافي والبسيط وبالتبادلات اللامتكافئة. فهي تهيكل وتنظم مباشرة المناطق والسكان وتحاول ان تجعل منا الدول الأمم أدوات لتحقيق طموحاتها الاقتصادية. فالشركات المتعددة الجنسيات تحاول ان توزع قوة العمل مباشرة على مختلف الأسواق لتنظم تراتبيا مختلف مجالات الإنتاج العالمي.

فالذي يحدد جغرافية السوق العالمية الجديدة هو الجهاز المعقد الذي ينتقي الاستثمارات ويدير القوى عمال النقدية والاقتصادية: بعبارة اخرى البنية البيو سياسية الجديدة للعالم.

فالصورة التامة لهذا العالم تقدم في منظور مالي. من خلال هذا الرأي يمكن التمييز بين أفق القيم وآلة التوزيع. آلية التراكم ووسيلة التواصل.السلطة والخطاب. لاشيء يوجد "لا حياة خام ولا وجهة نظر خارجية التي من الممكن ان توضع في خارج الحقل المراقب بالمال" لاشيء يهرب من المال. الإنتاج وإعادة الإنتاج لبسا قناعا جديدا ماليا، في الحقيقة على الصعيد الدولي كل شكل بيو سياسي يقدم بشكل مزين بكامل بهرجة نقدية: راكمو راكموا هذا هو القانون والأنبياء!!

فالقوى الاقتصادية والمالية الكبرى لا تنتج فقط سلعا، بل كذلك ذوات. فهي تنتج ذوات فاعلة في إطار سياق بيو سياسي ؛حاجات، علاقات اجتماعية، أجساد وعقول مما يستدعي القول بانهم ينتجون منتجين. في المجال البيو سياسي فالحياة مرتبطة بالعمل على الإنتاج وهذا الأخير من اجل الحياة. فنحن أمام خلية كبيرة، حيث الملكة تراقب باهتمام الإنتاج وإعادة الإنتاج ؛ كلما عمقنا التحليل كلما اكتشفنا الشي الكثير على مستويات عديدة " التجمعات المتصلة للعلاقات التفاعلية، فتطور شبكات التواصل يحتوي على خيط عضوي مع ظهور النظام العالمي الجديد: يتعلق الأمر بعبارة أخرى النتيجة والسبب، المنتوج والمنتج. فالتواصل لا يعبر فقط بل يهيكل حركة العولمة.

فهو يتنظيم التقاطعات عبر الشبكات: فهو يراقب معنى واتجاه المخيال الذي يسري في الفضاء التواصلي. بعبارات أخرى فالمخيال موجه ومنظم من طرف الآلة التواصلية. مما يفرض على نظريات سلطة الحداثة اعتبرتها متعالية اي خارج العلاقات الإنتاجية والاجتماعية وكذلك مكونة من الداخل ومحايثة لعلاقاته نفسها. فالتركيب السياسي للفضاء الاجتماعي أصبح ممركزا في فضاء التواصل. فالتوسط غائب في الآلة الإنتاجية. لهذا نجد شركات التواصل تحتل عندهم موقعا مركزيا : ليس فقط ينظمون الإنتاج على مستوى كبير ويفرضون بنية جديدة مناسبة للفضاء العالمي ؛ لكن أيضاً يعطيهم التبرير المحايث.

فالسلطة تنظم باعتباره منتج: ومنظم تتكلم وتعبر عن نفسها باعتبارها سلطة.

الخطاب باعتباره تواصلي، منتوج الأسواق، لكنه يكثر من الذوات التي يربط بعضها ببعض ويضع لها تراتبية.

الشركات الإعلامية تدمج المخيال والرمزي في البنية البيو سياسية، ليس فقط بجعله في خدمة السلطة لكن بدمجها معا في الواقع وفي الدور أيضاً. بوصولنا إلى هذا النقطة يمكن معالجة مشكلة شرعية النظام العالمي الجديد. فهذا الأخير لم ينشا عن طريق اتفاقيات دولية كانت سابقا ولا عن طريق المنظمات الفوق الوطنية الجنينية هي نفسها نشأت عن طريق معاهدات طبقا للقانون الدولي.

فشرعية الأجهزة الامبريالية، مبنية على الأقل في جزء منها على شركات إعلامية اي تحول نمط الإنتاج إلى الآلة. فهذا الموضع يعطي صورته الصافية عن السلطة. هذا الشكل من الشرعية لا يرتكز على أي خارج نفسه والذي تكون بدون فائدة بتطور خطابه الذاتي للتصديق الذاتي.

نتيجة أخرى يمكن معالجتها انطلاقا من هذه المقدمات. إذا كان التواصل هو احد المجالات المهيمنة على الإنتاج وتؤثر على المجال البيو سياسي برمته. اذن يجب ان نعتبر ان التواصل والسياق البيو سياسي

متواجدان معا. هذا يجعلنا نبتعد عن الأرضية الفلسفية التي يكلم عنها هابرماس بالفعل عندما طور هابرماس مفهوم العمل التواصلي مبرهنا بقوة على شكله الإنتاجي ونتائجه الانطولوجية التي يمررها فهو ينطلق دائما من وجهة نظر خارجية لأثار العولمة ومن منظور لحياة وللحقيقة تعارض استعمار الفرد من طرف الإعلام.

فالجهاز الامبريالي على كل حال برهن على ان هذه وجهة النظر غير موجودة. بالعكس فالعمل التواصلي وبناء الشرعية الامبريالية يمشيان جنبا إلى جنب. فالآلة لها مصداقية ذاتية أي منهجية. يبني بناءات اجتماعية تفرغ اي تناقضات من محتواها. تخلق وضعيات من خلالها حتى قبل تحييد الاختلاف عن طريق القسر تتمكن من امتصاصه في لعبة توازنات ذاتية التوليد وذاتية التنظيم. كما اشرنا إلى ذلك انفا اية نظرية قانونية تعالج شروط مابعد الحداثة عليها ان تاخد بعين الاعتبار هذا التعريف الجديد للعمل التواصلي في الإنتاج الاجتماعي. تعيش الجهاز الامبريالي بإنتاج سياق توازنات و / او باختزال التعقيدات" فهو يدعي بكونه مشروع مواطنة عالمية ولهذه الغاية يركز كثيرا على فعالية تدخله في اي عنصر من علاقة التواصل ويذوب كل الهويات والتاريخ في إطار ما بعد حداثي ؛ لكن على عكس ما ياخده الكثير من المفكرين ما بعد الحداثيين ؛ فالآلة الامبريالية عوض ان تقصي النظريات والسرديات الكبرى تعمل على إحيائها في الواقع. حتى تتمكن من شرعنة وتصديق على سلطتها الخاصة. ففي هذا التطابق بين الإنتاج من خلال الخطاب، الإنتاج أللسني للحقيقة والخطاب ذاتي التصديق يكمن المفتاح الرئيسي لفهم فعالية مصداقية وشرعية القانون الامبريالي.

المراجع :

- اسبينوزا ونحن غاليلي 2010.
- السلطة التاسيسية : دراسة حول بدائل الحداثة PUF، 2000.
- الشذوذ المتوحش: القوة والسلطة عند اسبينوزا منشورات امستردام 2007.
- الطبقة العاملة ضد الدولة غاليلي 1978.
- الامبراطورية بالاشتراك مع هادت اكزيل 2000.
- الجمهور: الحرب والديمقراطية في عصر الامبراطورية بالاشتراك مع هادرت منشرات الاكتشاف 2004.
- فضاءات جددية للحرية بالاشتراك مع غاتاري منشورات دومنيك بيدو 1985.

هابرماس

نبذة مختصرة

من رواد الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت النقدية ولد الفيلسوف الألماني هابرماس عام 1929 في دوسلدورف والذي يعد من فلاسفة الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت(*).

يعد هابرماس جزءا أساسيا مما يسمى بنادي الخمسة الكبار والذي يضم مجموعة من اهم الفلاسفة المعاصرين والمتضمن كل من بول ريكور وايمانويل ليفيناس وجاك دريدا وكارل اتو ايل علاوة على يورغن هابرماس.ويعد بذلك من اكبر فلاسفة الغرب اليوم واهم الفلاسفة الالمان العاصرين وقد قادته فلفته المهمومة بالإنسان إلى الانتقال إلى مواقع النزاعات بنفسه إلى إيران والى الشرق العربي والى البانيا والى بلدان افريقية واسيوية. وبسبب دفاع هابرماس عن العقل وقيم الحداثة والتنوير فانه يكاد يكون أهم فيلسوف اليوم بالمعنى الدقيق لكلمة فيلسوف، وقد اقتفى هابرماس المسار التقليدي الألماني لتكوين شخصية الفيلسوف فمن السمات لهذا المسار الدخول إلى المؤسسة الاكاديمية الجامعية ومتابعة الدراسات الفلسفية فيها بكل مراحلها المتدرجة حتى الحصول على درجو الدكتوراه.. فقد مر كل فلاسفة ألمانيا الكبار بهذه المراحل مثل كانط وهيغل. . .كا ان

(*) المصدر: http://la-philosophie.com/espace-public-et-democratie

ارتباطه الأكاديمي قد توازى مع ابداع فكري مستمر عن طريق إصداره العديد من البحوث الفلسفية هامة خارج إطار المؤسسة الجامعية.

بدا أكاديميا فلسفيا، وحصل على شهادة الدكتوراه في الفلسفة عن اطروحته" النزاع بيا المطلق والتاريخ في فكر شلينغ " والمنشورة عام 1954.الا ان اهتمامه الاجتماعي فاق تخصصه الأكاديمي فعرف بكونه عالم الاجتماع واهتم بدراسة الظواهر الاجتماعية والفعل الاجتماعي، ودراسة المجتمعات ولا سيما المجتمع الرأسمالي وتجلياته في ألمانيا خصوصا وأوروبا عموما، وفي نهاية الخمسينات ومطلع الستينات كان هابرماس مساعا لادورنو في فرانكفورت ثم أصبح لاحقا أستاذا للفلسفة ومديرا لمعهد ماكس بلانك في ستاربرغ في ألمانيا.

للفيلسوف الألماني العديد من الكتب المهمة: نظرية الفعل التواصلي في جزئين 1981، العقل والشرعية، الديمقراطية التشاورية بين الوقائع والمعايير، العلم والتقنية كاديولوجيا، القول الفلسفي للحداثة؟ ما بعد ماركس، الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي، المعرفة والمصلحة، مستقبل الطبيعة الإنسانية نحو نسالة ليبرالية، لكن أهم كتاب نظرية الفعل التواصلي له لم يترجم إلى العربية لحد الآن.

لم يستعمل مفهوم الفضاء العمومي إلا مع هابر ماس في أطروحته التي نشرت سنة 1960 تحت عنوان "الفضاء العمومي اركيولوجيا الدعاية" باعتبارها مكون بنيوي للمجتمع البرجوازي حيث تطرق إلى انبثاق مفهوم مبدأ الدعاية من الناحية التاريخية والنظرية.

حسب هابرماس فالمنظر الحقيقي للفضاء العمومي هو الفيلسوف الألماني كانط في مقاله التأسيسي ما هو التنوير؟ فعملنا الأساسي يكمن في الوقوف على فرادة وراديكالية هذا النص التأسيسي أو بعبارة اخرى كيف نجح كانط في تأسيس مفهوم الفضاء العمومي. لحديث.

الفضاء العمومي والفلسفة السياسية

في سياق النقاش الدائر بين مندسون وليسينع، عرف كانط التنوير: بأنه

خروج الإنسان من الوصاية. بمعنى أخر استعمال الإنسان لعقله بدون تدخل أي عامل خارجي. فهذه الوصاية التي يخضع لها الإنسان ليست طبيعية: فالإنسان حباه الله بعقل يسمح له باكتشاف الحقائق. فالعقل إذا لم يتعلم يبقى في مرحلة الطفولة. فالتنوير يعني الارتقاء بعقول الناس إلى النضج عن طريق التعليم للوصول إلى الاستقلالية في إصدار الأحكام.

مع ذلك فالتحرر من الوصاية لن يكون شانا فرديا بقدر ما هو شان جماعي. لهذا فتقدم التنوير الجماعي رهبن بشرط أساسي: استعمال عمومي للعقل، تبادل حر للأفكار والآراء، بطريقة شفوية أو كتابية. فالوصاية يمكن اعتبارها استبدادا روحيا لأنها لا تنفي حرية تداول الأفكار بل حتى حرية التفكير مادام أن كما لاحظنا أن العقل لاينبعث إلا بالتواصل مع الاخرين.

انطلاقا من ذوات مستقة في تفكيرها يتحرك أفق التحرر نحو المواطنين بأكملهم: فهذه الصيرورة لابد منها للوصول إلى الحرية.

الدعاية جوهر الفضاء العمومي

مفهوم الدعاية يتدخل هنا: أن تفكر باستقلالية يعني أن تفكر بصوت عال.فتبادل الآراء والأفكار ينتج عنه فضاء تتقاطع فيه الآراء حيث الذوات العاقلة في تواصل دائم.

من جهة اخرى فالاستعمال العمومي للعقل يجعل مهمة المواطن مزدوجة فهو من جهة فاعل ومن جهة أخرى متفرج.فالعالم أصبح الذات العاقلة التي تستعمل عقلها بالإضافة إلى انه يشير إلى أي فرد عاقل. فالتقدير الكوني للآراء الذي أعطاه كانط جعله في منأى عن التصور النخبوي الذي يعلي من شان العلم مقبل الرأي فالكاتب يعطي نموذج القاضي الذي يتوجه إلى المستمع باعتباره فاعلا. لكن في نفس الوقت فهو متفرج حيث يقف أمام الناس ويقيم نفسه ممن خلال أقواله.فكل فرد باعتباره مواطنا يتموقع بين فاعل في الفضاء العمومي وفي نفس الوقت فهو قادر على التعليق وإبداء الرأي. فالاستعمال الخاص للعقل يتجلى في المهام المدنية وبعيد كل البعد عن التأملات العمومية كما نستشهد بنموذج الضابط الذي" يتكلم حول مدى

ملائمة أو نفعية أمر ما''فالفرق واضح بين دائرة الآراء ودائرة الأفعال. لابد من التذكير بان التنوير يتأسس على التفكير الذاتي أي بكل استقلالية مع غائية اكتشاف الحقائق بالإضافة إلى مايستلزم الاستعمال العمومي للعقل من تعددالاراء وتبادلها في الفضاء العمومي.

من خلال ما قلنا سابقا يمكن القول بان التصور الكانطي للعقلانية والحقيقة مؤسس على المنظور البيذاتي وليس كما روج هابرماس وابل أي اعتماده على المنظور الذاتي.

التواصل السياسي

فممارسة التفكير يجب أن تكون منفتحة ومتجهة نحو تواصل عمومي. فالبناء الذاتي للرأي يكون متبوعا بالنقاش والجدل للتمييز بين الأفكار العقلانية والقابلة للممارسة والأخرى الغير العقلانية. فالإطار الذي يتحرك فيه الفضاء العمومي الكانطي هو إطار بيذاتي وليس ذاتيا محضا. في هذا الصدد فما تمثله الدعاية بالنسبة للسياسة هي ما يمثله الفكر الممتد بالنسبة للاستيطيقا: الشرق. فالحكم السياسي لن يحتاج إلى أن يتوحد مع نفسه مادام أن الفرد من وجهة نظر سياسية وبخلاف الاستطيقا هو جزء من الناس. من هنا نرى العلاقة بين دائرة الآراء ودائرة الأفعال: فالأولى سابقة على الثانية فالنتيجة هذا الأمر مرتبط بعلاقة السياسة بما هو عمومي الشيء الذي يؤدي إلى ظهور دور أساسي ما دام الأمر يسمح للناس باستعمال عقولهم وقدرتهم على صياغة حسنة لقوانينهم التشريعية حتى ولو قدموا نقدا حادا لتلك التشريعات.

النقد البناء

الجمهور ليس فقط لديه القدرة على التشريع، ولكن بالإضافة إلى ذلك، يمكن أن يساءل السلطة. ومن المهم أن نلاحظ أن الفضاء العام الكانطي لا يلغي الصراعات لأنه يعترف بتنوع وجهات النظر وتعدد الآراء حيث يمكن لها أن تتطور هذه الاراء في جو النقاش والجدل. فالأمر لا

يتعلق برؤية مثالية تنفي واقع الصراعات الفكرية الخاصة بكل مجتمع المبنية على اختلاف الأفراد كما يبين ذلك راولز. فالفضاء العمومي هو المكان المفضل للنقاش والجدال ليس أراء الأفراد فقط بل حتى السلطة السياسية. فهو يقتضي وظيفة أخرى: هيئة نقدية للسلطة. فهذه الهيئة وسيطة بين الأفراد الذين يشكلون المجتمع المدني والدولة.

فالفضاء العمومي يستلزم أن تكون السلطة في خدمة الشعب ولأجل الشعب يعني من جهة السلطة تنبثق من الشعب ومن جهة أخرى السلطة تفكر في حاجياته وتبررها.

كانط وهوبس

اشرنا إلى الجديد الذي أتى به كانط وشكل تجديدا في نظريات العقد الاجتماعي. على عكس ما نظر له هوبس في حالة الطبيعة حيث لاوجود للشعب فقط الدولة ولا شيء غير الدولة. فهو بس لم يعط لأي كان سلطة المراقبة أو التعليق على عمل الدولة. وحتى في حالة عدو وجود الأمن فلا يمكن للشعب التحرر من العقد لأنه أوتوماتيكي.فكانط ادخل الفضاء العمومي ليس فقط لأنه مضمون من طرف الدعاية بل لأنه أساسي ولان كانط يؤسس لعقلانية عمل الدولة ويخضعه لمراقبة الفضاء العمومي. ودعاة حرية التعبير في هذا التشبيه يكمل المسرحية التي حددها هوبز : الممثل تواجه الآن موقف المتفرج، والتي تتجسد في الشكل من الجمهور.

كانط وروسو

فدور كانط في نظرية العقد الاجتماعي مهم وأساسي. فروسو أسس الدولة على الارادةالعامة لكن لإمكان لفضاء العمومي فيها. فهي تلقائية وطبيعية: في ديمقراطية روسو فالتوافق الارادات تسبق الحجج والبراهين. فروسو يتخوف من النقاش إلى حد إقصائه من الإجراءات التشريعية لأنه يعتبر أن النقاش يدخل معه المصالح الفردية ويسمح بتشكيل إفراد شعبويين من شانهم أن ينحرفوا عن المصالح العامة. وفقا لهذا التصور فالشعب قوة

تشريعية وليس نقدية. في حين أن كانط يولي أهمية كبرى للفضاء العمومي في تشكيل الآراء والأفكار .فالسياق مختلف بينهما فروسو نظر للديمقراطية المباشرة حيث السيادة للشعب في حين ان كانط نظر لملكية دستورية تتيح للشعب المشاركة في الحكم.فالجديد الذي أتى به كانط هو ربطه بين وظيفتي التشريع والنقد الشيء الذي يسمح بظهور فضاء عمومي حديث.

المراجع:

- الفضاءالعمومي اركيولويجا الدعاية باعتبراها البعد المكون للمجتمع البرجوازي منشورات كويدرني 1992
- النظرية والممارسة منشورات بايوت 1975.
- المعرفة والمصلحة منشورات غاليمار 1976.
- التقنية والعلم باعتبراما اديولوجيا منشورات غاليمار 1973.
- مابعد ماركس منشورات فايار 1985.
- نظرية الفعل التواصلي منشورات فايار 1987.
- الخطاب الفلسفي للحداثة منشورات غاليمار 1988.
- اخلاقيات النقاش منشورات فلاماريون 1992.
- الحق والديمقراطية بين الوقائع والمعايير منشورات غاليمار 1997.
- نقاش حول العدالةالسياسية بالاشتراك مع راولز منشورات سيرف 1997.
- الحقيقة والتبرير منشورات غاليمار 2001.
- مستقبل الطبيعة البشرية منشورات غاليمار 2002.

اكسيل هونيث
ممثل الجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت

نبذة مختصرة

ولد الفيلسوف الألماني في مدينة اسن بألمانيا عام 1949، درس الفلسفة وعلم الاجتماع في بون ثم واصل دراساته الأكاديمية في جامعة برلين، وبعد ذلك التحق بمعهد ماكس بلانك واستقرفي الأخير بجامعة غوته بمدينة فرانكفورت لتدريس الفلسفة الاجتماعية. كان في بداية حياته الفكرية متأثرا بأستاذه يورغن هابرماس ثم عمل على تأسيس فلسفة اجتماعية جديدة تقوم على براديغم الاعتراف وأمست له شهرة عالمية في البلدان الارووبية و العالم الانغلوسكسوني وخاصة الولايات المتحدة الامركية وكندا وترجمت أهم أعماله إلى اللغتين الانجليزية والفرنسية.

ولهونيث العديد من الكتب أهمها : نقد مفهوم السلطة 1985، الصراع من اجل الاعتراف 1992، مجتمع الاحتقار: نحو نظرية نقدية جيدة 2002، حول راهنية فلسفة الحق لهيغل 2001، التشيؤ 2005(*).

(*) الاعتراف والعدالة، ترجمة نورالدين علوش، المغرب
www.passant-ordinaire.com/revue/38-349.asp

كاتب المقال اكسيل هونيث.

لكن للأسف لم تترجم أعماله إلى العربية و لم يهتم به الفلاسفة العرب كما اهتموا بهابرماس.

لا يسع أي متتبع لتطور الفلسفة السياسية، في السنوا ت الأخيرة إلا أن يكون شاهدا على السيرورات النظرية ؛التي من خلالها تتطور المفاهيم المركزية المواكبة لتحولات الاتجاهات المعيارية.

في نهاية الثمانينات، شكلت هيمنة الماركسية في التقليد القاري ونظرية العدالة لراولز في التقليد الانكلو ساكسوني ؛مبدأ موجها للنظرية المعيارية للنظام السياسي بدون شك ولا مواربة: بالرغم من الاختلاف في التفاصيل، فالجميع يتفق على إزالة الفوارق الاجتماعية والاقتصادية الغير مبررة عقلانيا.

حيث تركت هذه الفكرة المؤثرة، التي تعبر عن الفكر الديمقراطي الاشتراكي مكانها لفكرة جديدة يصعب فمها للوهلة الأولى.فإزالة اللامساواوات لا تمثل هدفها المعياري، بل الوصول إلى الكرامة أو تفادي الاحتقار. و كذلك التوزيع العادل للخيرات أو المساواة المادية.

فالانتقال من فكرة إعادة التوزيع إلى فكرة الاعتراف :هي حسب نانسي فرايزر انتقالا مهما من براديغم قديم إلى براديغم جديد.حيث الأول مرتبط بفكرة العدالة التي ترمي إلى تحقيق العدالة الاجتماعية من خلال إعادة توزيع الخيرات ؛باعتبارها موجهات للحرية.أما الثاني فيحدد شروط المجتمع العادل الذي يهدف إلى الاعتراف بكرامة شخصية لآي فرد.

في المقال سأحاول رسم الخطوط العريضة، لنظرية العدالة التي تنطلق من البعد الاجتماعي والأخلاقي لضرورة الاعتراف الاجتماعي.

في المرحلة الأولى سأحاول تفسير لماذا هو ضروري الربط بين الاعتراف والعدالة الاجتماعية. في المرحلة الثانية سأتجه إلى التبرير النظري للأطروحة ؛أما في المرحلة الثالثة سأحاول نقل النظرية من المستوى المجرد إلى المستوى العملي الآن.

1 - العدالة الاجتماعية والاعتراف

في الكثير من أعمالي لحد الآن، عملت على توظيف الفكرة المعيارية للاعتراف بالمعنى الوصفي تحديدا: يتعلق الأمر بالدفاع عن أطروحة مفادها أن الا نتظارات الأخلاقية المشكلة تفاعليا مع الذوات الأخرى تعتمد على الاعتراف الاجتماعي للآخرين، حيث الآخر ينظر إليه كوحدة عامة ومختلفة.

فآثار هذه الملاحظة السوسيو أخلاقية تطورت في اتجاهين: الأول تمحور حول الجمعنة الأخلاقية للذوات والثاني تمحور حول الاندماج الأخلاقي للمجتمع. فيما يخص نظرية جمعنة الذوات لنا الكثير من الأسباب المعقولة التي تدفعنا إلى القول، بان تكوين الهوية الفردية يمر عموما عبر مراحل استبطان نظم معيارية للاعتراف الاجتماعي: حيث الفرد يتعلم كيف ينظر إلى نفسه، باعتباره عضوا مميزا وجزءا لا يتجزأ من المجتمع عن طريق التفاعل الايجابي مع أقرانه. في هذا السياق فكل ذات اجتماعية هي بطريقة أولية مرتبطة بعالم مشكل من أشكال السلوك الاجتماعي المنظم من خلال المبادئ المعيارية للاعتراف المتبادل: فحينما تغيب قيم الاعتراف، يظهر الاحتقار والازدراء.وهذا ما يؤثر سلبا على تشكيل هوية الفرد. في الاتجاه المعاكس لمفهوم مناسب للمجتمع الذي ينتج عنه تداخل بين الاعتراق والجمعنة التي لا يمكن تمثيل الاندماج الاجتماعي؛ باعتباره صيرورة دمج منظم من خلال أشكال الاعتراف.في نظر أعضاء المجتمعات فهذه الأخيرة يمكن اعتبارها وحدات اجتماعية شرعية على أساس ضمانها لمختلف أشكال الاعتراف المتبادل.

من هنا فالإدماج المعياري للمجتمعات، لا يتم إلا بمأ سسة مبادئ الاعتراف المحدد عن طريق أشكال الاعتراف المتبادل بين أعضائه المدمجة في الحياة الاجتماعية.

إذا سَمحنا لهذه المبادئ النظرية الأخلاقية بتوجيهنا، سنصل إلى نتيجة تفرض نفسها أن أي ايتيقا سياسية أو أخلاقية للمجتمع؛ يجب تصورها بطريقة تعيد نوعية علاقات الاعتراف المضمونة من طرف المجتمع: العدالة أو السعادة لمجتمع، تقاس بدرجة استعداده لضمان لشروط الاعتراف

المتبادل؛ التي في ظلها تشكل الهوية الشخصية للفرد وبذلك تنمى شخصيته في ظروف مواتية جدا.

بطبيعة الحال لا يمكن تمثيل إي اتجاه نحو ما هو معياري، باستخلاصنا النتيجة القائلة بان التعايش الاجتماعي المثالي ناتج عن اكراهات وظيفية موضوعية. بالإضافة إلى أن اكراهات الاندماج الاجتماعي، يمكن فقط فهمها على أنها مؤشرات لمبادئ ايتيقا سياسية أو أخلاقية على أساس أن هذه المبادئ نفسها تنعكس في انتظارت سلوكيات الذوات الاجتماعية.

عندما تحقق هذه العتبة أي توجه نحوها يكون مبررا. في هذه الحالة اختيارنا المبادئ الأساسية لتوجهنا نحو ايتيقا سياسية، لم يتم لأسباب امبريقية؛ لكن لسلوكات الانتظار الثابتة نسبيا التي من الممكن فهمها باعتبارها ودائع ذاتية لضرورات الاندماج الاجتماعي.

ربما لا نجانب الصواب كثيرا، اذا تحدثنا عن المصالح شبه متعالية للجنس البشري ونفس الأمر ينطبق على ما يسمى بالانبثاق الموجه لإزالة الاختلالات الاجتماعية و أشكال الإقصاء.

هذا يعني بان التجربة هي نفسها علمتنا :ان مضمون أي انتظارت للاعتراف الاجتماعي، يمكنها ان تتحول بسبب التحولات البنيوية للمجتمعات.فقط من خلال شكلها تقد م هذه الانتظارات على انها ثوابت انتربولوجية ؛في حين أن اتجاهها ومصيرها يشير إلى نوع الاندماج الاجتماعي داخل المجتمع.

فهنا ليس المكان المناسب، للدفاع عن الأطروحة القائلة: بان التحولات البنيوية المعيارية للمجتمعات عليها أن تشير إلى قوة الدفع التي قدمها الصراع من اجل الاعتراف. بطريقة عامة يمكنني تصور على الأقل بالنظر إلى التطور الاجتماعي إمكانية الحديث عن تقدم أخلاقي بمعنى أن شرط الاعتراف يشمل دائما تغيير القيم الذي يعمل على ضمان أسباب وحجج قوية في إطار التعبئة مما يؤدي إلى تزايد قوة الاندماج الاجتماعي.

من اجل هذا لابد من الإشارة إلى أن المهمة الأساسية المعترف بها اجتماعيا هي تشكل لها من طرف المبادئ المعيارية المتصلة بالبنيات الأولية للاعتراف المتبادل داخل تشكل اجتماعي ما.

الاستنتاج الرئيسي اليوم هو أن أي ا يتيقا سياسية أو أخلاقية عليها الاشتغال على 3 مبادئ للاعتراف التي تنظم مجتمعاتنا. وبالتالي فهذه الأشكال الثلاثة للاعتراف أي الحب والمساواة والمساهمة في المجتمع هي بمجموعها ما يشكل اليوم أبعاد العدالة الاجتماعية.

2 - المساواة وتحقيق الذات

بطريقة غير مباشرة، اشرت سابقا إلى طريقتي في تصور التبرير المعياري، لفكرة مفادها ان نقطة الانطلاق في تصور العدالة الاجتماعية يوجد بالأساس في نوعية علاقات الاعتراف المتبادل داخل المجتمع. في ما يخص المجتمعات الحديثة انطلق من مقدمة نظرية مفادها : أن المساواة الاجتماعية تسمح للجميع بتشكيل هويته الفردية. بالنسبة لي يعني هذا أن الهدف الرئيسي الذي نطمح إليه عندما نتحدث عن المساواة الاجتماعية هو السماح لأي فرد بتشكيل هويته الشخصية. فالسؤال المطروح الآن هو من اي نقطة مرجعية (ليبرالية) يمكن الوصول إلى الاستنتاج التالي : نوعية شروط الاعتراف الاجتماعي هي التي ينبغي أن تؤسس جوهر أي ايتيقا سياسية أو أخلاقية لآي مجتمع.

فكرتي كما اشرت إليها سابقا، هي علينا تعميم معارفنا النسبية للشروط الاجتماعية لتشكل هوية، في إطار نظرية أخلاقية من النوع المساواتي. في أي تصور يمكن الحديث عن الشروط التي تسمح لكل فرد بتحقيق ذاته وتشكيل هويته.

وعلى عكس راولز، فانا مقتنع بان تجميع الكثير من الحجج النظرية؛ لا يمكنه تعويض الإجراء المتمثل في تجميع معارفنا لتعميمها وتطوير مفهوم الحياة الطيبة المرتكز على الذكاء والانية. على ضوء المعارف الني نمتلكها يمكن بناء نظرية، لكن لا يمكن أن نقدر في يوم من الأيام أن نعطيها طابعا

شاملا عبر معطيات تجريبية أو افتراضات نظرية. لهذا فنظرية الصراع من اجل الاعتراف يمكن من الآن فصاعدا اعتبارها تصور غائي للعدالة الاجتماعية؛ كما أنها شكلا عاما للحياة السعيدة ذي طابعا افتراضيا وعاما.

باستخدام كل المعارف المتداخلة، فهذا المشروع الفكري هو حصيلة أشكال الاعتراف المتبادل؛ الذي تحتاجه الذوات حتى يتسنى لكل ذات تحقيق هويتها.

3 – المبادئ المعيارية للعدالة الاجتماعية

حتى ولو أن هذه الاستدلالات، التي قدمت الخطوط العامة للنظام المعياري للنظرية إزاء مشكل العدالة؛ فان المهمة الأساسية هي تحديد المبادئ الموجهة للعدالة الاجتماعية والذي من الواجب علينا إكمالها.

فسؤال معرفة كيف لهذه المبادئ، التدخل في تطور الصراعات الاجتماعية، يتطلب على الأقل نظرة إجمالية لبداية الحل. لحد الآن شرعت في تخطيط استدلالي حتى تصبح واضحة فلماذا الأخلاق الاجتماعية عليها أن ترجع إلى نوعية علاقات الاعتراف الاجتماعية.حسب تحليلي فالحجة الحاسمة تكمن في النظرية المؤسسة جيدا، التي مفادها أن تحقيق الاستقلالية الفردية منوط بتوفر الشروط الموضوعية لتطوير علاقة مع الذات، عبر تجربة الاعتراف الاجتماعي.فالترابط مع هذه التصور الايتيقي هوالذي يسمح بإدخال العنصر الزمني في مشروع أخلاقيات المجتمع : بمعنى أن بنية علاقات الاعتراف تتغير مع مرور التطور لتاريخي.

هذا ما يدفع الذوات، اعتبار أبعاد شخصيتهم التي من خلالها لهم الحق في الانتظار الشرعي للاعتراف الاجتماعي، الذي يقاس من خلال النمط المعياري لإدماجهم في المجتمع وهكذا مع درجة اختلاف دوائر الاعتراف. وبالتالي يمكن تأويل أخلاقيات المجتمع، التي تناسب شكل من أشكال التعبير المعياري لهذه المبادئ في تشكل اجتماعي ما، تنظم الطريقة التي من خلالها يتم الاعتراف المتبادل بين الذوات.

فهذه الوظيفة التي هي تأكيدية وربما محافظة، تتناسب مع هذه النظرية

التي على أساسها، يجب ان تشمل نظرية العدالة 3 مبادئ من نفس القيمة التي تعتبر بدون شك 3 مبادئ للاعتراف. وحتى يتسنى للفرد تحقيق استقلاليته لابد الاعتراف له بحاجاته وبحقه في الاستفادة من الحقوق ومن المساهمة في المجتمع. كما نفهم من هذه العبارة ان محتوى ما نسميه عدل هو يقاس كل مرة بنوعية علاقات الاعتراف بين الأفراد: يتعلق الأمر بعلاقة تتميز بالعودة إلى الحب فمبدأ الحاجة يفرض نفسه، في حين أن في العلاقات يتم الرجوع إلى الحق حيث مبدأ المساواة هو الذي يحظى بأولوية وفيما يخص (علاقات من النوع التعاوني نطبق مبدأ التعويض ؛بالخلاف مع دافيد ميلر الذي ينطلق من تعددية مقارنة بين 3 مبادئ للعدالة (حاجة، مساواة..) فالتوزيع الثلاثي الذي اقترحه لاعلاقة له بأي اتفاق بسيط مع نتائج البحث الامبريقي حول العدالة ولا مع الاختلاف السوسيو انطلوجي لأنماط العلاقات؛ بل بمعرفة الشروط التاريخية لتشكل الهوية الشخصية: لا ننا نعيش في إطار اجتماعي، حيث يمكن لكل فرد تطوير هويته عبر التأثير العاطفي، والتمتع بالحقوق وأخيرا التقدير الاجتماعي الذي يبدو نيابة عن الاستقلالية الفردية للأشكال الثلاثة للاعتراف، القلب النابض للنظرية المعيارية للاعتراف.

هناك نقطة أخرى اختلف معه، هي انه يعتبر أن هذه المبادئ الثلاثة لا يمكن فهمها إلا في إطار مبادئ التوزيع؛ التي من خلال الدوائر الخاصة تسمح بإعادة توزيع الخيرات المقدرة. في حين أنني اعتبرها قبل أي شيء 3 أشكال من الاعتراف، بحيث إن هذه التصورات الخاصة والاعتبارات الأخلاقية يجب ربطها معا. وهذا لن يكون الا عندما تكون أشكال الاعتراف، تكون في أن واحد نتائج لإعادة توزيع بعض الخيرات التي أتكلم عنها بطريقة تختلف عن طريقة ميلر.

بالرغم من هذه الاختلافات، فهناك تقاطع بين هذين المقاربتين، من الواجب عدم نسيانها.بدون الرجوع إلى فرضيات غائية أوافتراضات أخلاقية، ينطلق ميلر من قناعة أن الفكرة الحديثة للعدالة عليها أن تحلل إلى 3 جوانب كل جانب يحدد الطريقة التي نعامله بها كل إنسان. فهو يميز بين

مبادئ الحاجة والمساواة والتعويض، بالطريقة التي افرق فيها انأ بين المبادئ الثلاث الحب والمساواة القانونية والاحترام الاجتماعي. في كلا الحالتين لا يجب أن نندهش من رؤية تظهر في مكانين لمصطلح واحد

المساواة، لان هذا يمس المستويين لتصور للعدالة : المستوى الاعلى حيث إن الأفراد يطلبون الاعتراف المتبادل في حاجاتهم وفي الحقوق وفي مساهمتهم في المجتمع. أما المستوى الأدنى فمبدأ الاستقلالية القانونية هو الذي يلعب دور ما يقتضيه مساواة التعامل بينهم وهكذا بالمعنى الدقيق لكلمة المساواة.

إذن يمكن التعبير عن المستوى الاعلى، بطريقة متناقضة : اما عن طريق مبدأ لاستقلالية القانونية أو من خلال المبادئ الأخرى للاعتراف، البعيدة كل البعد عن المساواة بالمعنى الدقيق.

الدور النقدي لتصور العدالة المرتكز حول نظرية الاعتراف

لكن السؤال الأساسي، يتعلق بمعرفة كيف يمكن لتصور للعدالة مبني على نظرية الاعتراف، يمكنه خارج طابعه التأكيدي أن يكون نقديا وتقدميا. فالسجال الذي دار بيني وبين نانسي فرايزر، يرتكز أساسا على سؤال معرفة أية شروط وعلى أساس أية نظرية، يمكن التعبير بطريقة معيارية عن التوجه الواجب اخده بعين الاعتبار، في تطور الصراعات الاجتماعية الحالية.

إلى حد هنا، لا نساءل إلا الدور التأكيدي الذي يلعبه تصور العدالة العامة في نطاق ما، محاولتها المحافظة على تعددية غير اختزالية لمبادئ العدالة في عصر الحداثة: نحن هنا أمام 3 مبادئ مستقلة للاعتراف خاصة بكل دائرة، التي يتعين امتحانها باعتبارها نماذج معيارية مميزة للعدالة؛ حينما تكون الشروط البيذاتية للإدماج الشخصي لجميع الأفراد محمية.

في الحقيقة يمكن تسميتها بفضل مهارة التمييز او ما يسميه وولزر فن الفصل، بالعدالة المحايثة، لم نقل شيئا حول البعد النقدي لتصور ما للعدالة، حينما يتعلق الأمر بالتقويم الأخلاقي للصراعات الاجتماعية. في الحالة الثانية لا يتعلق الأمر فقط بشرح تعدديته لمبادئ العدالة الموجودة

والمتجذرة في ما هو اجتماعي؛ لكن الأهم هو تطوير معايير معيارية، انطلاقا من تصور تعددي للعدالة وبمساعدة هذه المبادئ في ا لتطورات الحالية، يمكن أن تنتقد على ضوء الإمكانيات المستقبلية.

أي واحد لا يريد الارتباك في عمل ذي نظرة قصيرة، له أهداف مشتركة مع الحركات الاجتماعية الحالية الأكثر تأثيرا لا يتسنى له تطوير أي معايير بالعلاقة مع الصياغات حول التقدم الأخلاقي للمجتمعات برمتها. بالفعل فتقويم الصراعات الحالية، يفرض تقدير خاص للحمولة المعيارية البادية في بعض المطالب الداعية إلى التغيير التي لاتستهدف المدي القصير بل تتعداه إلى المدى الطويل. من المهم التسجيل بان نظرية العدالة المجملة من خلال الخطوط العريضة تندرج في إطار عام حول التقدم الذي يعيد الاعتبار للتأسيس الأخلاقي للمجتمعات. وانطلاقا من هنا يمكن رؤية مع أساس ليس نسبي فقط في سياق أن بعض الاكراهات الاجتماعية التي فرضت نفسها ومبررة بطريقة معيارية.

لسوء الحظ، فالوقت المعطي لي في هذا العرض لا يمكنني من إعطاء نظرة عامة عن مجريات أي تصور للعدالة. أعطيت حقيقة بدون فائدة في جوابي مؤشرات متناثرة بخصوص حاجة وإمكانية اى تصور لتطوير العلاقات الاجتماعية للاعتراف، لكن أنا لم أقدم سوى ملخص بسيط من شانه السماح لتصور العدالة المبني على نظرية الاعتراف، لتقديم حجج معيارية مبررة حول الصراعات الاجتماعية الحالية. في المقطع الذي قدمت فيه، بإيجاز علاقات الاعتراف في المجتمعات الحديثة الليبرالية انطلق بطريقة غير مباشرة من افتراضات تعنى بالتوجه الأخلاقي للتطور الاجتماعي. بالفعل فمبادئها الداخلية، لا يمكن اعتبارها نقطة الانطلاق شرعية ومبررة لمشروع اتيقا سياسي إلا إذا تتحرك في إطار اجتماعي مجدد لشكل أخلاقي عالي للاندماج الاجتماعي.

كما جميع منظري المجتمع المرتبط بمقاربة داخلية، الذين ينطلقون من شرعية النظام الاجتماعي الحديث :أمثال هيغل وماركس ودوركايم ؛انطلق أنا من التفوق الأخلاقي للحداثة، حيث افترضت أن التأسيس المعياري هو

حصيلة تطور في ماضي مختار برؤية لم افعل سوى استحضاره، مرورا بالمعايير التي سمحت لي وصف الاختلافات بين دوائر الاعتراف كرافعة للتطور الأخلاقي: مع تشكل الدوائر الثلاث كل فرد تتزايد فرصه في المجتمع الجديد لتحقيق استقلاليته الفردية ؛ لان بإمكانه تجريب استقلاليته الفردية عبر الدوائر الثلاث.

إذا كانت قناعات هذه الخلفية واضحة، فيمكننا الحصول على معيارين بمجموعهما يمكنهما تبرير فكرة تقدم في علاقات الاعتراف: من جهة لدينا صيرورة الفردنة، إذن تزايد الفرص لتمفصل شرعي لمختلف مظاهر الشخصية؛ من جهة أخرى صيرورة الإدماج الاجتماعي أي إدماج تام للأفراد في المجتمع.

من السهل ملاحظة إلى أي نقطة هذين المعيارين مرتبطين بطريقة داخلية، بمقدمات نظرية واجتماعية لنظرية الاعتراف. حيث يعطى لهما إمكانيتين لتزايد الاعتراف الاجتماعي. اذا كان الإدماج الاجتماعي يتم عبر تأسيس علاقات الاعتراف، عبرها يحصل الأفراد على توافق اجتماعي لبعض مظاهر شخصيتهم ومن ثم أعضاء في المجتمع ؛ فنوعية الإدماج الاجتماعي يمكن أن تتحسن بفضل الاعتراف ببعض مظاهر شخصية الأفراد بصفة عامة: إما عن طريق الفردنة أو عن طريق تزايد الإدماج الاجتماعي.

المهم بالنسبة للتحسين النوعي، يكمن قبل كل شيء في فك الاشتباك بين الاعتراف القانوني والتقدير الاجتماعي، على المستوى القاعدي هذه الفكرة في نفس الوقت اخترقت وبالتالي فجميع الأفراد لهم نفس الفرص في تحقيق ذواتهم عن طريق المشاركة في علاقات الاعتراف.

تقويم التطورات الأخلاقية

هكذا قمنا بتبرير لماذا البنية التحتية الأخلاقية للمجتمعات الليبرالية الرأسمالية، يمكن اعتبارها نقطة الانطلاق شرعية في ايتيقا سياسية.

يبقى سؤال كيف يمكن تقويم التطورات الأخلاقية داخل هذه المجتمعات. من الواضح أن حل هذا المشكل لن يكون سوى في إطار

نموذج المساواة الثلاثية الذي يظهر باعتباره حقيقة معيارية مع تمييز الدوائر الثلاث للاعتراف فما يسمى فيما بعد بالعادل سيقدر حسب هذه الدوائر سواء بالعلاقة مع فكرة جواب عن حاجة عاطفية ومساواة في الحقوق او الإنصاف في التعويض؛ فمتغيرات التطور الأخلاقي داخل النظام الاجتماعي الجديد لا تعرف إلا بواسطة الدوائر الثلاث.

فعن طريق فكرة "القيمة المائلة" بالمعنى الذي أعطيناه سابقا في تقديمنا لدوائر الاعتراف. وبالتالي في مرحلة ثانية يمكن تبيان الدور النقدي لتصور عدالة مبني على نظرية الاعتراف، لا ينحصر في المطالب القانونية لهذه القيم الخاصة بالدوائر الاعتراف، لكن بالعكس جمع امتحان وضع الحدود بين دوائر القيمة. صحيح أنني اكتفيت بهذه التوضيحات البسيطة لحد الآن كما قلت سابقا، فالتطورات داخل العلاقات الاجتماعية للاعتراف تكتمل على مستوى الفردنة ومستوى الإدماج الاجتماعي. سواء بالنسبة لانفتاح لمظاهر الشخصية الجديدة في الاعتراف المتبادل بحيث يزداد التوافق الفردي الاجتماعي آو سواء بازدياد إدماج الأفراد في علاقات الاعتراف الموجودة، بحيث تزداد وتتسع حلقة الاعتراف المتبادل بين الأفراد.

مع هذا النظام الثلاثي للاعتراف الذي ظهر مع المجتمع الرأسمالي الحديث، لن نعرف جيدا اذا ماكان هذين المعيارين للتطور الأخلاقي يمكن أن نجدهما على صعيد الممارسة.

بالفعل فالدوائر الثلاث للاعتراف مرتبطة بمبادئ معيارية، حيث هذه الأخيرة تحتوي على ما هو عادل وما هو غير عادل. على هذه النقطة فالفكرة التي قمت بتقديمها سابقا هي الكفيلة بتحقيق ذلك فكل مبدأ من مبادئ الاعتراف يحتوي على "قيمة مائلة" خاصة حيث معناه المعياري يظهر في الوقائع عن طريق صراع متواصل لتأويله وتطبيقه التطبيق المناسب.

هكذا فممكن في اي لحظة، في داخل كل دائرة إثارة جدل أخلاقي جديد للخاص والعام الذي يروج لرأي خاص بالرجوع إلى المبدأ العام للاعتراف ؛وهذا لم يتم أخده بعين الاعتبار. اذا كانت هذه القيمة المائلة لمبادئ الاعتراف أمام تكلف في تأويله الاجتماعي الذي إليه ترتبط نظرية

الاعتراف المشروحة سلفا التي بإمكانها أن تاخد موقعا مهما باعتبار وظيفتها النقدية: أمام الممارسات الرائجة للتأويل التي تروج لما يوجد من حالة وقائع خاصة ونوعية الذي يفرضه الاعتراف الأخلاقي لتوسيع دوائر الاعتراف لتشمل الجميع.

في الحقيقة أي نقد لن يسمح لنا بكسب وجهة نظر تمكننا من التمييز بين الأشكال المؤسسة وغير المؤسسة لما هو خاص إلا بعد ترجمة المعيار العام للتقدم المشروح سابقا؛ بالمعنى دوائر الاعتراف المتتابعة: يتم الاعتراف بأمر عقلاني وشرعي عبر إمكانية فهم نتائج تطبيقه على أساس إما ربح فردانيته أو الإدماج الاجتماعي. حتى ولو ان هذه الصياغات النظرية تذكرنا من بعيد بفلسفة التاريخ لهيغل، فان استعمالها لن يتم إلا في إطار شروط نظرية تسمح لنظرية الاعتراف أن تلعب اليوم دورا نقديا.

التحقق من المطالب الأخلاقية المبررة، تبدو مهمة لأي عمل كان الا يمكن ا ذا قمنا بوضع حدود حول مبادئ العدالة وبالرجوع إليها يمكن لآي مطلب أن يحوز شرعية كبيرة. في نموذجي هذا يتناسب مع فكرة التي حسبها نتحرك في مجتمعنا على أساس ثلاث مبادئ أساسية للاعتراف المختارة لقيمة مائلة معيارية نوعية خاصة به التي تسمح بمطالب الاختلافات أو حالات الوقائع المنسية لحد الآن.

من بين العدد الكير من الاكراهات الخاصة، التي هي موضوع مطالب الاعتراف في الصراعات الاجتماعية. يجب اختيار تلك المبررة أخلاقيا وفي المرحلة الثانية لابد من استعمال معيار للتقدم مشروح ومقعد.نعم فالاكراهات لوحدها إلى توسيع علاقات الاجتماعية للاعتراف التي يمكن اعتبارها بطريقة لائقة معيارية : لأنها تذهب في معنى تجديد المستوى الأخلاقي للإدماج الاجتماعي.

فنقطتا المرجع هما الفردنة والإدماج الاجتماعي، تمثل المعايير التي بفضلها يمكن لآي امتحان أن يلتزم. نحتاج إلى معقولية لنتمكن من تطبيق معيار العلم للتقدم المشار إليه سابقا داخل دوائر ثلاث للاعتراف. بالفعل فمسالة التقدم في تطبيق مبدأ المساواة لن يتضح إلا في إطار دائرة القانون

الحديث وهذا لا يسري على المبدأين الآخرين للاعتراف كالحب والمساهمة في المجتمع.

كما في سياقات معيارية عديدة، من المفيد للمرة الأولى إعادة صياغة المعيار الايجابي إلى السلبي ومن ثم الانطلاق كمرجع فكرة إزالة العقبات المتناسبة : تقدم أخلاقي في دائرة الحب يمكن ان يعني هكذا إزالة بالتدريج كل التمثلات الخاصة بالأدوار الاجتماعية فهذه الأكليشيهات والانفعالات الثقافية التي تسبب قلقا في إمكانية التكيف المتبادل لحاجات الآخرين.

فيما يخص دوائر التقدير الاجتماعي، فأي تقدم سيعني مسائلة جذرية للبناءات الثقافية التي كانت في ماضي الرأسمالية المصنعة، حيث كانت تهتم فقط بما هو جدير أن يكون عملا اجريا. لكن أي نموذج لتقدم مبني على التمايز الصناعي يجد نفسه أمام صعوبة التي أحب أن أناقشها للختم لأنها توضح كل الصعوبة التي تواجهني.

في عرض حالة مبدأ مساواة التعامل أمام العدالة في دائرة التقدير المرتبط بالعمل، عرف تقدما مع بناء الدولة الاجتماعية ؛ يظهر إلى أي حد التطورات الأخلاقية في النظام الاجتماعي الحديث يمكنها ان تؤدي إلى وضع حدود جديدة بين اختلافات دوائر الاعتراف: لان لا يساورونا الشك بان هذا في مصلحة الطبقات المهددة دائما بالأزمة الاقتصادية، من اقتطاع جزء من الوضع الاجتماعي المبني على العمل وتحويله إلى واجب الاعتراف بالحقوق. في أي حالة من تحولات الحدود لا يمكننا التكلم عن التطور الأخلاقي إلا إذا كانت الشروط الاجتماعية لتكوين الهوية الشخصية تتحسن باستمرار لجميع أفراد الطبقات عبر الانتقال الجزئي على مبدأ جديد.

يظهر سواء خاصة، صيرورة توسيع الحق أي اتجاهات إلى توسيع المبدأ القانوني للمساواة المختارة من قدرة التدخل في دوائر الاعتراف الأخرى للقيام بإصلاحات ومن ثم ضمان الحدود الدنيا للهوية الشخصية. من هنا يسمح بمعرفة المنطق الأخلاقي، مصدر الانتقال الحدود باعتبار ما يجري يتم انطلاقا من دائرة الحق لتوجيه الدوائر الأخرى: لان كما المبدأ المعياري للحق الحديث يعتمد على مبدأ الاحترام المتبادل بين الأشخاص

المستقلين له في الأصل طابعا غير شرطيا حيث جميع الأفراد المعنيين يستفيدون منه ؛اثر ملاحظتهم أن الشروط الضرورية للمحافظة على الاستقلالية الفردية غير محمية بما فيه الكفاية.

فالصّراعات الاجتماعية لانتزاع حقوق اجتماعية التي اشرنا إليها سابقا، ليست هي الأمثلة الوحيدة التي توضح صيرورات توسيع دائرة الحق المنطلقة من الأسفل. هناك أيضاً النقاشات التي تشعبت كثيرا حول الضمانات القانونية لمبدأ المساواة المتبادل في التعامل داخل الأسرة :فالحجة المهمة بغض النظر عن الهيمنة الذكورية في الحياة الخاصة، لن يتمتع النساء بشروط تحديد ذاتي إلا إذا أخذت هذه الشروط طابع حقوق تعاقدية ومن ثم تصبح واجب يخص الاعتراف القانوني.

نستنتج من خلال تأملات حول تصور لعدالة مبني حول نظرية الاعتراف، أن يضطلع بوظيفة نقدية ليس فقط في ما يتعلق بمسالة الدفاع القانوني للتطورات الأخلاقية في دوائر الاعتراف. نحتاج كذلك إلى امتحان تأملي للحدود المقامة بين المناطق لمختلف مبادئ الاعتراف. لان الشك لن يرفع إلا بتقاسم العمل المبني بين الدوائر الأخلاقية التي لن تؤثر على إمكانيات الاستقلالية الفردية.

وليس نادرا أي تساؤل يصلنا إلى نتيجة مفادها: إن توسع الحقوق الفردية هو الضروري عندما نكون تحت تصرف مبادئ الحب أو المساهمة لا تضمن بما فيه الكفاية شروط الاحترام والاستقلالية.

الروح النقدية لأي تصور للعدالة، هنا سيدخل في صراع مع وظيفته الوقائية مادام أن جميع الشرعيات الأخلاقية تصب في مصلحة انتقالات الحدود التي تحتوي أيضاً على ضرورة الحفاظ على التمييز بين الدوائر: لان شروط تحقيق الذات في المجتمع الحديث، ليست كما رأينا سابقا مضمونة فقط اجتماعيا عندما يدخل الأفراد في تجربة الاعتراف المتبادل ليس فقط لاستقلاليتهم بل أيضاً لحاجاتهم الخاصة وقدراتهم النوعية.

المراجع

- الصراع من اجل الاعتراف منشورات اسيرف 2000.
- مجتمع الاحتقار منشورات الاكتشاف 2006.
- التشيؤ غاليمار 2006.
- امراض الحداثة منشورات الاكتشاف 2008.

جون راولز

نبذة مختصرة

جون راولز هو فيلسوف اميركي معاصر من اهم مؤلفاته:

- نظرية العدالة A Theory of Justice 1971
- الليبرالية السياسية Political Liberalism
- قانون الجماعات البشرية The Law of Peoples

يعتبر جون من منظري ومؤسسي الليبرالية الجديدة ذات الميول الاشتراكية، حيث اهتم بالعدالة الاجتماعية(*).

جون رولس، هو واحد من أهم المفكرين في الولايات المتحدة الأميركية والغرب كله. وقد كان أستاذا كبيرا في جامعات برنستون، وأكسفورد، وكورنيل، وهارفارد، قبل أن يتقاعد عام 1995. وهو يعتبر أحد أكبر الفلاسفة السياسيين في القرن العشرين. والواقع أن فكره يهيمن على الفلسفة الأخلاقية والسياسية منذ أن كان قد نشر أبحاثه عن العدالة، والحرية، والديمقراطية وسوى ذلك. وتأثيره يمتد لكي يشمل اقتصاد الرفاهية، ونظرية الخيار العقلاني، والقانون، وعلم النفس الأخلاقي.

(*) العدالة في الفلسفة السياسية المعاصرة نموذج جون راولز، نورالدين علوش، المغرب.

مقدمة:

منذ الاهتزازات الكبرى التي تعرض لها سؤال الأخلاق مع نيتشه لم تبرز فلسفة عملية جديرة بهذا الاسم قادرة على فرض استئناف التفكير الايجابي فيه حتى السبعينات من القرن الماضي ؛ حين ظهر إلى الوجود كتاب جون راولز نظرية العدالة (نشر في هارفارد 1971 وترجم للفرنسية عام 1987).

فلقد تم الاحتفاء بهذا الكتاب أيما احتفاء، من طرف متخصص الفلسفة السياسية واعتبروه حدثا فريدا بل هابرماس اعتبره نقطة تحول في الفلسفة العلمية المعاصرة والفضل يرجع إليه في عثور الأسئلة الأخلاقية المكبوتة لزمن طويل على منزلتها كأسئلة قابلة للدراسة العلمية الجادة.

ولا ننسى أن هذا الكتاب اختير كواحد من أهم خمسة كتب صدرت عام 1971 من طرف مجلة نيويورك تايمز. وأصبح راولز بفضل كتابه من أهم المنظرين لفلسفة السياسية المعاصرة.

بالإضافة إلى النقاش الحاد الذي أحدثه كتابه سواء في أمريكا أو في بقية العالم.

تحديدات لابد منها :

- لازالت الكثير من المفاهيم القريبة من الفلسفة السياسية كالنظرية السياسية وعلم السياسة والفكر السياسي والفكر السياسي، تثير سوء الفهم لذا وجب التدقيق في المصطلحات وتحري الدقة حتى نعي الحدود الفاصلة بين هذه المصطلحات:

- الفلسفة السياسية : هي ذلك الفرع من فروع الفلسفة الذي يركز بحثه حول اكتشاف الحكمة والحقيقة المتعلقة بالمبادئ الأصولية للحياة السياسية ومعرفة علاقات هذه المبادئ بعضها ببعض وعلاقات المبادئ السياسية بالمبادئ الاقتصادية والثقافية. وبتعبير أدق يقدم لنا المفكر الهندي فراما تعريفا دقيقا للفلسفة السياسية التي يعترها توليد وتركيب الآراء والتأملات

والبديهيات والافتراضات والقواعد والتعميمات المتصلة بتوزيع واستخدام القوة في المجتمع[1].

أي بتكوين الحكومة وتعيين مهامها وتحديد سلطانها وتأصيل مبادئ وغايات المجتمع.

- علم السياسة يمثل الوجهة المقابلة للفلسفة السياسية إذ انه من حيث كونه علما يعد خطابا منهجيا يتناول الواقع وتعني منهجيته التماسك الداخلي أي الخلو من التناقض. وهويتناول الوقائع السياسية أي ما هو كائن.

- النظرية السياسية: محاولة للمزج بين الفلسفة السياسية وعلم السياسة، فهو يشترك مع الفلسفة السياسية في أن كليهما يقوم على التأمل والنظر ومن ثم قادران على إصدار أحكام قيمية. ومن ناحية أخرى فإنها تهتم كما علم السياسة بمجال الوصف والتفسير. ومن هنا يمكن القول بانه تحمل وجهين الأول معياري والثاني تجريبي[2].

- الفكر السياسي: تلك النظريات والقيم التي تجعل من السياسة أمرا مهما.

القضايا الكبرى للفلسفة السياسية

- القضية الاولى: وظائف الدولة الأساسية: بشكل عام يمكن التمييز بين تيارين رئيسيين يؤمن الأول بتوسيع نطاق الدولة لتولى أداء معظم وظائف الحياة السياسية ويؤمن الثاني بضرورة حصر نطاق الدولة في أضيق مدى ممكن وتخصيصها لأداء وظيفتي حفظ الأمن وتنسيق أعمال الأحزاب وجماعات المصالح والضغط المختلفة في المجتمع حيث تقوم هذه المنظمات بأداء معظم المهام السياسية نيابة عن الدولة[3].

---

(1) محمد وقيع الله احمد، **مدخل إلى الفلسفة السياسية** دار الفكر، دمشق، 2011، ص40.

(2) ياسر قنصوه، **في فلسفة السياسية قراءة جديدة**، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2009، ص30.

(3) المرجع السابق، ص306.

- القضية الثانية: من يحكم؟ فالسؤال عن الشخص أو الجهة المؤهلة لقيادة السلطة السياسية فقد كان احد الأسئلة الأكثر ترددا وبحثا في الفلسفة السياسية على مر العصور. وقد مال بعض الفلاسفة إلى وضع السلطة في يد الإنسان الأرجح عقلا والأعمق حكمة في حين مال آخرون إلى وضعها في يد الشخص الأقوى ومال آخرون إلى وضعها في يد النخبة المتميزة من الشعب ورجح آخرون حكم الأغلبية ومضاء الإرادة الشعبية[4].

- القضية الثالثة: مصدر القانون والزاميته.

ظلت قضايا مصدر القانون ومدر سعته وقوة الزاميته ضمن أهم القضايا التي رافقت تطور الفلسفة السياسية، وانشغل بها معظم الفلاسفة والمفكرين السياسيين. فهناك من اعتبر أن التقاليد والأعراف الاجتماعية هي المصدر الأصيل للقانون في حين ا ن آخرين اعتبروا أن العقل الإنساني هو المصدر الوحيد الذي ينبغي أن تنبثق عنه القوانين.

وفيما يتعلق بمدى فعالية القانون نجد أنفسنا أمام تلا تيارات التيار الأول يدعوالى تفعيل القانون بقوة كهوبز والتيار الثاني يمثله الماركسيين والفوضويين يدعو إلى تهميش القانون أما التيار الثالث فيمثله الليبراليون المحدثون فيتوقفون في منتصف الطريق مقررين حدوده في حدود فعل الدولة المحدود في المجتمع[5].

- القضية الرابعة: فلسفة التاريخ

تعنى فلسفة التاريخ باستبطان حركته الداخلية، لمعرفة وجهتها العامة، واستنباط خلاصات الدروس والعبر التي تنطوي عليها الأحداث التاريخية. ومن المسائل المركزية تحدثت عنها مختلف مباحث فلسفة التاريخ مسالة إلى أين يتجه الزمن.؟ وهل يسير الزمن بأهله بحركة حتمية أو إرادية؟ وهل يمكن أن يؤثر الإنسان في مسير الزمن أم لا؟[6].

---

(4) المرجع السابق، ص314.

(5) المرجع السابق، ص324.

(6) المرجع السابق، ص331

يعتبر راولز من بين المنظرين المعاصرين للفلسفة السياسية وتعتبر نظريته في العدالة من النظريات التي غيرت مسار الفلسفة السياسية واعادت لسؤال الأخلاق المصداقية. بالإضافة إلى زعزعته للفلسفة النفعية الرائجة في أمريكا.

وقد انطلق راولز في عرض نظريته ن وضع افتراضي يسميه حجاب الجهل الذي يتقاطع في مع حالة الطبيعة في النظرية التقليدية للعقد الاجتماعي[7]. وينطلق منه راولز لصياغة عقد اجتماعي جديد يقوم على الإجماع التوافقي بين هؤلاء المتعاقدين الذين في ظل حجاب الجهل لايدركون هوياتهم من جنس ودين ومميزات جسدية أو نفسية أو وضع اجتماعي أو رؤية للعالم بحيث تكون اختير في توافق مشترك كنظام أفضل من حيث تحقق اكبر قدر من الحرية واكبر قدر رمن المساواة[8].

في ظل هذا الوضع لابد لهم من من أن يحاولوا بلوغ مبادئ العدالة تنتفي فيها المفاضلة بين الأشخاص بحيث يمكن أن يستفيد منها اي إنسان أي كان، وبناءا عل هذا يتم الاتفاق بين كافة المتعاقدين على ضرورة الالتزام بالحياد إزاء المبادئ المطروحة وعدم تحيزها بل يتم اتفاقهم حتى على ضرورة وضع ذوي الميزات الأدنى في الحسبان في هذه المبادئ ؛ ذلك أن أهمية نظرية العدالة لاتتحقق إلا حينما تاخد مصلحة الفئة الأقل حرمانا والأكثر ضعفا.

هنا تطرح عدة اقتراحات للانتقاء ومنها مبادئ العدالة ومن ثمة تكون لهم مطلق الحرية في استعراض مبادئ العدل التي عرفها تاريخ الفكر السياسي ليختاروا من بينها ما يلائم شروط عيشهم والظروف التي يتم فيها تفاوضهم فبإمكانهم مثلا ا نيتاملوا وجهة النظر القائلة بأن: "العدل هو

---

(7) جون راولز، **العدالة كإنصاف**، ترجمة: حيدر حاج اسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، ص14.

(8) ياسر قنصوه، مرجع سابق، ص85.

العمل لمصلحة الأقوى أو الأكثر امتيازا" كما يمكنهم ان الاعتماد على وجهة النظر التي تقول بان الخير يكمن في الرقي بالجنس البشري. . . كما يمكنهم ان يعتمدوا على وجهة لنظر التي تقول بان بان العدل قوامه الانسجام مع الطبيعة والتناغم معها. . . لكنهم سيرفضون كل هذه الاقتراحات حسب راولز لأنه لااحد منهم سيقبل بأية مبادئ تميل للأقوياء أو المتفوقين لانها ستكون ضده اذا ازيل عنه حجاب الجهالة[9] واكتشف وضعه السيئ انه من الضعفاء اوالمتخلفين ؛ فهذه أسباب كافية لرفضها من طرف المتفاوضين .. وهكذا بعد اخد ورد يرفض المتعاقدون المبادئ المطروحة وما فيها من جور وهي حقيقة يعلمها المتعاقدون حق العلم بمقتضى معلوماتهم العامة وهم ما سيقطع مع فكرة التوزيع غير العادل للثروات. ولكن كيف سيحل راولز هذه المسالة مع علم ان غن في المجتمع تضارب في المصالح؟ بالإضافة إلى تشكيك أفراد المجتمع في إمكانية سن قاعدة تنظيمية يحصل بموجبها نوع من التطابق والتكامل في عملية تحقيق النفع العام؟

انطلاقا من هذا يمكن القول بان راولز يعارض التصور القائم على التفاوت بين الناس الذي تتدخل فيه مجموعة من الاعتبارات الاجتماعية اوالعرقية او الجنسية طبقية كانت او سلطوية، مؤكدا بذلك على ضرورة التوزيع المنصف للثروات.

مبادئ العدالة عند راولز

عقب النقاشات التي يجريها المتعاقدون في الوضع الأصلي، يتم الإجماع على مبادئ معينة كي توزع بموجبها المنافع الأساسية فضلا على الواجبات وهذه المبادئ هي:

1 - إن جميع القيم الاجتماعية من حرية وفرص ودخل وثروات

(9) حسام الدين علي مجيد، **إشكالية التعددية في الفكر السياسي المعاصر**، سلسلة أطروحات الدكتوراه، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2010، ص220.

واحترام الذات يجب ان توزع بصورة متساوية ما لم يكن التوزيع غير المتساوي لاحد هذه القيم او جميعها امرا يصب في صالح اولائك الأقل انتفاعا. وهذا المبدأ هو المفهوم العام عن العدالة[10].

2- يشتق راولز من هذا المفهوم العام مفهومه الخاص للعدالة حيث اعتبرها انصافا يقوم على مبدأين:- أن تكون المراكز والمناصب متاحة أما جميع الراغبين في شغلها. وذلك استنادا إلى معيار المساواة المنصفة في الفرص.

المبدأ المفارق وهو أن تكون تسوية التفاوتات أعظم نفعا لافراد الأقل انتفاع في المجتمع[11] وتبعا لذلك يتضح ان المبدأ الأول من المفهوم الخاص انما يمثل الحرية المتساوية فهو يشتمل على تمتع كل شخص بصرف النظر عن مكانته الاجتماعية بكافة الحقوق والحريات الأساسية ..أما المبدأ الثاني فيتجسد في إتاحة الفرص المتساوية أمام كافة الأفراد للوصول إلى المناصب والخدمات العامة بالشكل الذي يؤدي إلى تسوية التفاوتات الاجتماعية والاقتصادية.ويعتبر راولز ان المبدأ الأول انه قاعدة أولوية الحرية بينما يمثل الثاني قاعدة أولوية العدالة على الكفاءة والرفاه. ويعني ذلك انم بدا تسلسل مبادئ العدالة قائم على فكرة الأولوية اذ ان المبدأ الاول هو الأعلى مقاما والأولى بالتطبيق من المبدأ الثاني.

من هنا يتضح ان هذف نظرية العدالة كإنصاف هو محاولة الإجابة عن الأسئلة المتعلقة بإمكانية تحقيق مجتمع عادل يضمن لافراده الحرية والمساواة، بحيث تكون الحدود المنصفة للتعاون موضع توافق بين المواطنين أنفسهم مادام الدخول لمجتمع التعاون يفترض المرور بمرحلة الوضعية الأصلية كإجراء لعرض نظرية العدالة كإنصاف.

---

(10) المرجع السابق، ص223.

(11) جمال مفرج نظرية، **العدالة عند راولز فلسفة العدالة في عصر العولمة**، تنسيق بومدين بوزيد، الدار العربية للعلوم ناشرون، ومنشورات الاختلاف، 2009، ص223.

لم تسلم نظرية راولز من سهام النقد التي طالتها من اليمين واليسار السياسيين على السواء، وذلك بالرغم من ما تتسم به النظرية من السبك المحكم وقوة الحجة. ويمكن إجمال الانتقادات الموجهة اليها على النحو التالي:

1 - يشدد اليمين الليبرالي على فكرة ان راولز يغالي في تأكيد مبدأ المساواة ويعمد إلى وضع السلطة بيد الحكومة ؛اذ يرى نوزيك ان راولز يعمل على تقليص نطاق الحرية بشكل كبير لصالح المساواة، وفي الوقت ذاته يتيح السبيل أمام انتهاك حق التملك من خلال زيادة الضرائب على الاثرياء بغية مساعدة الفقراء اي الأفراد الأقل انتفاعا في المجتمع[12] وبذلك فان نقد اليمين ينصب على المبدأ المفارق لروالز.

2 - يشري اليسار الاشتراكي إلى ان نظرية راولز اتاحت السبيل لقيام حالة اللامساواة بصورة واسعة النطاق. ا فأنطونيو نغري فيرى أن نظرية العدالة لدى رولز تنطلق من (خلفية صورية قوية) تخفي حنيناً للتأسيسات الأنطولوجية القصوى. صحيح أنه يريد أن يتخلص من المقاربات الوظيفية السائدة للعدالة القائمة على نمط العقلانية الأداتية للحداثة الرأسمالية دون النكوص إلى نمط جديد، من نظريات الحق الطبيعي)نوزيك مثلاً) أو إلى النزعة النسبية الاجماعية (هابرماس). ومن هنا عودته للصورية الترانساندنتالية على الطريقة الكانطية أي فكرة الاستقلالية والتميز ضمن منظور تعاقدي يكفل حرية الأفراد ومساواتهم. ويرى نغري أن فكر رولز يندرج في سياق النظريات (الليبرالية التقدمية) أي)ديمقراطيات التنمية) بالمفهوم الأنغلوساكسوني الذي يعني الصنف الديمقراطي الذي لا تكون فيه المشاركة في الحياة السياسية ضرورية لحماية الحريات الفردية فحسب وإنما أيضاً لأجل إنشاء مواطنة مبنية على الاتصال والمشاركة والتعاضد. إلا أن نسقه

---

(12) مرجع سابق، ص229.

البرهاني يعاني من اختلالات خطيرة تنبع من مفهوم)الوضعية الأصلية) الذي يتسم بالغموض وعدم الدقة. فرولز لا يحدد طبيعة)الخيرات الأولية) التي تتمحور حولها هذه الوضعية، مما يجعل المسار الغائي المفضي إلى مبدئي العدالة عرضيًا واحتمالياً[13].

أما اليسار الليبرالي فيعالج من جانبه قضايا أخرى في سياق نقده لنظرية راولز، اذ يرفض والزر فكرة تعميم هذه النظرية ليشمل تطبيقها كافة الثقافات. و تايلور يرى أن رولز لم ينجح في تجاوز مأزق النسبية العدمية على الرغم من دفاعه فكرة المضمون المعياري الملازم لنظرية العدالة بصفتها تعبيراً عن العقل العمومي للمجتمعات الليبرالية التعددية. ومصدر هذا العجز يكمن في كونه لم يتخلص من مبدأ (الذاتية الأخلاقية) المهيمن على الثقافة الغربية الحديثة. ويقوم هذا المبدأ على القول بأن المواقف الأخلاقية لا تستند إلى أي أساس مرجعي سواء كان العقل أو الطبيعة، ومن ثم فإن كل واحد منا يتبناها بحسب قناعاته الذاتية. ومن هنا (يفقد العقل دور الحكم في الحوارات الأخلاقية). وبطبيعة الأمر يمكنك تنبيه محاورك إلى بعض النتائج التي فاتته، ولكن ليس لك قدرة على إقناعه في حالة تشبثه بموقفه الأصلي[14].

ويرجع تايلور خلفية التصور الليبرالي لأولوية الحقوق الفردية على الانتماءات الجماعية (كما هو واضح لدى رولز) إلى كانط الذي عرف الكرامة الإنسانية باستقلالية الإنسان، أي قدرة كل شخص على تحديد تصوره الخاص للحياة المثالية. فالخطر الذي يفضي إليه هذا الرأي هو قيام معادلة ليبرالية تتأسس على الحقوق الفردية وترفض الاختلاف الثقافي؛ (لأنها ترتكز على تطبيق نمطي للمعايير التي تحدد هذه الحقوق دون استثناء، ولأنها جد حذرة من المصائر الجماعية). فهي عاجزة عن قبول أنماط الحياة الثقافية للمجموعات التي هي أساس بقائها، مما يعني اعتبار الحقوق الجماعية بدل الاكتفاء بالحقوق الذاتية الفردية[15].

---

(13) عبد الله السيد ولد ابه http://www.hekmah.org/portal6

(14) charls taylor la malaise de la modernite cerf 1994, p26.

(15) charls taylor multiculturalisme aubier 1994, p.83.

أما هابرماس فيقر في البداية أن (خصومته) مع رولز هي مجرد خلاف عائلي، فهو يوافقه في منطلقه الذي هو (أخلاقية الاستقلال والرشد) الكانطية القائمة على الاستغلال العمومي للعقل. بيد أنه يتعرض بالنقد لمفهوم (الوضعية الأصلية) الذي يراه عاجزاً عن تفسير وضمان الموقف غير المتحيز الذي ينبع منه مبدأ العدالة من حيث طابعهما الإجرائي، كما يرى هابرماس أن رولز لم يكن واضحاً في التمييز بين (القضايا التبريرية) و(القضايا المقبولة) بحيث يبدو أنه أراد الحصول على (الحياد الإيديولوجي) لتصوره للعدالة فانتهى إلى التضحية بالطموح (للصلوحية المعرفية). ذلك أن الفهم الأداتي المحض للنظرية ممتنع، لأن الإجماع التوفيقي الذي يتحدث عنه رولز يتطلب مسبقاً جهداً اقناعياً ودفاعاً عن خيار معياري. فالإجماع لا يمكن أن يحصل إلا على أساس علاقة معرفية بين صلاحية النظرية والبرهان على حيادها الإيديولوجي كما يتجلى من النقاشات العمومية.

فالإستراتيجية النظرية التي اعتمدها رولز أدت به إلى إخضاع مبدأ الشرعية الديمقراطية للمبادئ الأساسية لليبرالية. ومن هنا أخفق في مشروعه الأصلي الذي هو التوفيق بين المفهوم الحديث للحرية (حرية الوعي والتعبير والملكية...) والمفهوم القديم لها(حقوق المشاركة والانتماء). فالمواطنون ليس لهم دور محوري في التأسيس الديمقراطي باعتبار أن المبادئ الرئيسية الضابطة للحريات العامة وللتعددية تتشكل في لحظة الوضعية الأصلية. ومن هنا فإن (فعل إنشاء دولة القانون الديمقراطية ليس بحاجة إلى أن يستعاد في الظروف الدستورية لمجتمع عادل تشكل من قبل، كما أنه ليس من الضروري إعطاء شكل دائم لمسار إنجاز الحقوق). وهكذا يؤول هذا التصور إلى إضعاف لمقاربة الديمقراطية التي تعني مساراً دائماً ومفتوحاً للحصول على الحقوق والحفاظ عليها[16].

خاتمة: بالرغم من الانتقادات التي وجهت لنظرية العدالة إلا أنها لازالت تثير النقاش في مختلف مناطق العالم. ولم تبخس من قيمة الفيلسوف

(16) مرجع سابق، موقع حكمة ttp://www.hekmah.org/portaL

الامركي الذي فتح النقاش حول الليبرالية اليسارية المناهضة للفوارق وبين النيوليرالية المناهضة للعدالة التوزيعية.كما تمخضت النقاشات والمطارحات السياسية عن اعادة التفكير في دور الدولة الليبرالية وبرزت اسئلة حول حيادها وانخراطها في معمعة المطالب الاجتماعية.

المراجع:

- محمد وقيع الله احمد مدخل إلى الفلسفة السياسية دار الفكر دمشق 2011.
- ياسر قنصوه في فلسفة السياسة قراءة جديدة رؤية للنشر القاهرة 2009.
- جمال مفرج نظرية العدالة عند راولز في فلسفة العدالة في عصر العولمة تنسيق بومدين بوزيد الدار العربية للعلوم ناشرون ومنشورات الاختلاف 2009.
- حسام الدين علي مجيد إشكالية التعددية الثقافية في الفكر السياسي المعاصر سلسلة أطروحات الدكتوراه مركز دراسات الوحدة العربية بيروت 2010.
- جون راولز العدالة كإنصاف ترجمة حيدر حاج إسماعيل المنظمة العربية لترجمة بيروت 2010.
- charls taylor la malaise de la modernite cerf 1994
- charls taylor multiculturalisme aubier 199
- www.hekmah.org/portal

للتوسع اكثر:

- نظرية العدالة منشورات سوي 1987.
- العدالة والديمقراطية منشورات سوي 1993.
- الليبرالية السياسية منشورت PUF 1995.
- نقاش حول العدالة السيسية بالاشتراك مع هابرماس منشورات سيرف 1997.
- قانون الشعوب منشورات اسبري 1998.
- العدالة كانصاف منشورات الاكتشاف 2003.
- السلام والديمقراطية حق الشعوب والعقل السياسي منشورات الاكتشاف 2006.
- الخطيئة والايمان كتابات حول الدين منشورت ارمان 2010.

أمارتيا سين

نبذة مختصرة:

فيلسوف واقتصادي هندي ولد سنة 1933، حاصل على جائزة نوبل للاقتصاد لمساهماته القيِّمة حول دولة الرفاه ونظرية الاختيار الاجتماعي. واهتمامه الكبير بقضايا الفقر(*).

يتساءل المرء في العصر الحالي عن معني "العدالة" حيث إن العالم بات يستخدم الكلمة كثيرا وفي اغلب الاوقات في غير موضعها ولا يعني من يستخدمها حقيقة معناها ولكنه يستغلها من أجل أهداف أخرى.

ولكن هل للعدالة معنى واحد؟ ام عدة معان؟ وهل العدالة تعني نفس الشيء لكل شخص؟ وهل نحن بحاجة إلى نوع جديد من العدالة؟

يرد على تلك التساؤلات الخبير الاقتصادي الهندي أمارتيا سين، الأستاذ في جامعة هارفرد، والحائز على جائزة نوبل في الاقتصاد، وصاحب العديد من الكتب في الفلسفة والاقتصاد، في كتابه الاخير الذي صدر بعنوان "فكرة العدالة"، في الكتاب يطرح سين رؤيته لمعاني "العدالة"، والتي في نظره تختلف من رؤية لأخرى.

لذلك فإن كانت العدالة مهمة في المجتمعات الانسانية، فمن المهم أيضاً أن نعرف البدائل المختلفة التي يمكن أن تنتج عنها.

(*) "فكرة العدالة"، يناير 2010.

ومن خلال وجهة نظر امارتيا سين، وعبر أربعة أجزاء هي: مطالب العدالة، والاشكال المختلفة للتفكير فيها، وآليات العدالة والتفكر الاجتماعي، واخيرا الديمقراطية نتعرف على فكرة "النظام الاجتماعي الكامل المتكامل" الذي طرحه سين والذي يجب ان يكون في الاساس نظاما انسانيا يقوم على التعقل والتفكير ويساعد على استبعاد كل مظاهر عدم المساواة.

ويري سين ان العدالة يجب اولا ان تتخلص من هيمنة رغبة الاغلبية، وان تمس الحياة الحقيقية التي يحياها المواطنون، وفي نفس الوقت على العدالة ان تأخذ في الاعتبار كل مخاوف واسباب قلق المواطنين.

- لمن الناي؟

فما هي نظرية امارتيا عن "العدالة"؟ انها بكل تأكيد تختلف عن نظرية معظم او كل من كتب عنها او حتي كل من حاول تطبيق العدالة في المجتمعات الانسانية، بداية ومن اجل شرح وجهة نظره، قام امارتيا سين بسرد قصة الاطفال الثلاثة والناي، تقول القصة ان ثلاثة اطفال اختصموا حول ملكيتهم لآلة العزف، فقال الطفل الاول ليثبت احقيته فيها انه الوحيد دون الاخرين الذي يستطيع العزف عليه، ولكن الطفل الثاني قال انه افقر الثلاثة وليس لديه شئ آخر يلعب به، لذلك فان الناي يصبح من حقه، ولكن الطفل الاخير اكد ان الناي من حقه لانه هو الذي صنعه.

ويقول سين ان كل مفكر ينتمي الي مدرسة فلسفية معينة من مدارس العدالة سوف يختلف عن الآخر في احقية اي من الاطفال الثلاثة للناي، وسيكون له رأي مغاير، لانه ليس هناك اي نظام مؤسسي يمكن ان يساعد على حل هذا الخلاف بشكل عادل يقبله الجميع، وفي نفس الوقت، كل حل هو حل عادل من وجهة نظر تلك المدرسة: فان رجل الاقتصاد الديمقراطي، الذي يعمل على خفض الفجوة الاجتماعية قد يري ان الطفل الفقير هو احق الثلاثة بالناي، بينما قد يري الليبرالي الذي يطالب بالليبرالية والحرية ان الطفل الثالث الذي صنع الناي هو احقهم، بينما يري المفكر العملي ان الطفل الذي يعزف الناي هو الذي يحق له امتلاكه لان سوف

يتمتع به اكثر، وهكذا يثبت سين ان لكل مدرسة رؤيتها المختلفة عن "العدالة"، و يشير سين الي انه ينبه الي ان الاختلاف بين الاسباب التي طرحها الاطفال الثلاثة والتي تبرر حق كل منهم في الناي، لاتمثل اختلافا في مميزات كل فرد، ولكن الاختلاف يكمن في المبادئ التي يجب ان تحدد ملكية الثروات بشكل عام، ولكنها لايمكن ان تكون اساسا لاعطاء الوسيلة المثلي لحل تلك المعضلة "مجتمع عادل".

- فكرة أحادية أم متعددة؟

يري امارتيا سين ان العدالة ليست فكرة احادية، ولكنها متعددة الجوانب وذات ابعاد مختلفة، فان كل الفلاسفة في الغرب امثال هوبس ولوك وكانت، حددوا رؤيتهم للعدالة من خلال وضع "عقد اجتماعي" بين المواطن والدولة، ورأوا ان المجتمع العادل هو نتاج مؤسسات عادلة وقوانين اجتماعية وممارسات صحيحة من جانب المواطنين، فان سين يري ان تلك النظرية لاتعكس اي اتفاق عقلاني حول طبيعة "المجتمع العادل"، كما انه لايحدد شكل "المجتمع العادل"، فلا يمكن إدراك عدالة مجتمع ما بدون مقارنته بمجتمعات اخرى.

كما يري سين ان هذا الفكر لايساعد على حل قضايا الظلم الاساسية، إذ انه من وجهة نظر الخبير الهندي، هذا النظام لايستطيع ان يقرر على سبيل المثال ان العبودية كانت عملية ظالمة الي ابعد حد، كما انه لن يستطيع ضمان حصول مرضي الايدز الفقراء في العالم الثالث على الدواء اللازم، وهكذا ففي مواجهة هذا النوع من الظلم يتحول "العقد الاجتماعي" إلى وثيقة غير قابلة للتطبيق.

ولذلك فان امارتيا سين يرى أن ما يساعد المرء حقيقة على حل الخلاف بين الاطفال الثلاثة، واقامة مجتمع عادل حقيقي، هو القيمة التي نضعها في سعينا إلى تحقيق الكفاية الانسانية والقضاء على الفقر وحق كل شخص في التمتع بنتائج عمله، وهي تلك الافكار التي يضعها سين في مواجهة نظرية الفيلسوف جون رولز الذي كتب في عام 1791 كتابة "نظرية حول العدالة" والتي تستبعد الفقراء ودول العالم الثالث، ولايمكن تطبيقها

إلا في المجتمعات الغربية الديمقراطية، وفي نظر سين تلك النظريات هي في حقيقة الامر لاتعمل على سيادة العدالة بل على "استمرار الظلم".

- من أجل مجتمعات أقل ظلما:

كيف يمكن ان نجعل المجتمعات اقل ظلما؟ يؤكد سين ان "القدرة على التعقل" تلعب دورا محوريا في الحد من الظلم في المجتمعات، ودعا إلى اتخاذ مثل يتمتع بالرأفة، واعطي الخبير الاقتصادي الهندي هذا المثل في قصة بوذا، الفيلسوف الذي عاش قبل 2500 عام، وقبل ان يستحق لقب بوذا، والذي يعني المستنير، كان اميرا يدعي جوتاما، وفي احد الايام قرر جوتاما ان يترك قصره وينزل إلى حيث يعيش افراد الشعب عند سفح جبال الهيمالايا، بحثا عن المعرفة، وهناك شعر بقسوة مشاهد الموت والفقر والمرض التي سادت المكان حوله، وقال سين ان معاناة جوتاما بوذا عكست فكرة الاختلاف بين "العدالة" وبين "القواعد والقوانين".

ان ما يشغل امارتيا سين هنا في "العدالة" معناها الاوسع والاشمل، فقد اتخذ سين من الحياة اليومية التي يعيشها المواطن الفقير الامثلة على سيادة الظلم، وجعل من تلك الامثلة الاساس الذي بني عليه فكرته التي تدعو إلى اقامة نظام جديد للعدالة، بدلا من النظام الحالي والذي قاد العالم إلى اتجاه مغاير تماما.

المراجع:

- الاختاير الجماعي ودولة الرفاه هولدن داي 1970.
- اللامساواة الاقتصادية نيويورك 1973.
- الفقر والمجاعة 1981.
- الاخلاق والاقتصاد اكفورد 1987.
- جودة احياة بالاشتراك مع مارتا نوسبوم اكفورد 1993.
- العقل قبل الهوية اكسفورد 199.
- التنمية كالحرية اكسفورد 1999.
- العقلانية والحرية هارفارد 2002.

فريدريك أوغست هايك

(1992-1899)

نبذة مختصرة:

ولد في النمسا، وهو اقتصادي وفيلسوف اشتهر بدفاعه عن الليبرالية الكلاسيكية والحرة. وهو يعتبر أحد أهم الاقتصاديين والفلاسفة السياسيين في القرن العشرين، وفاز بجائزة نوبل في العلوم الاقتصادية عام 1974. جنباً إلى جنب مع مرشده فون لودفيغ، وكان مساهماً مهماً في المدرسة النمساوية للاقتصاد السياسي. خدم هايك في الحرب العالمية الأولى، وقال إن تجربته في الحرب، ورغبته في المساعدة على تجنب الأخطاء التي أدت إلى الحرب قاده إلى مهنته. تولى المنصب لأول مرة في عام 1927، وهي السنة نفسها التي قوى جوزيف ستالين نفوذه في الاتحاد السوفييتي عن طريق طرد تروتسكي من الحزب الشيوعي. الوقت نفسه كانت الفاشية قد سيطرت في ألمانيا وإيطاليا(*).

في عام 1974 تقاسم هايك جائزة نوبل للاقتصاد مع الاقتصادي السويدي غونار ميردال عن كتابه "العمل الرائد في نظرية المال والتقلبات الاقتصادية" و[له] اختراق تحليل الترابط بين الظواهر الاقتصادية والاجتماعية والمؤسسية. وحصل أيضاً في الولايات المتحدة الامريكية

(*) المصدر : http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid = 187217

الوسام الرئاسي للحرية عام 1991 من الرئيس جورج بوش الأب.

عاش هايك في النمسا، وبريطانيا العظمى والولايات المتحدة وألمانيا، وأصبح مواطناً بريطانياً في عام 1938. قضى معظم حياته الأكاديمية في كلية لندن للاقتصاد (LSE)، وجامعة شيكاغو وجامعة فرايبورغ.

تعد الليبرالية الجديدة Neo-Liberalism الاتجاه الفكري والأيديولوجي السائد في الغرب منذ منتصف السبعينات وحتى الآن، على المستويين السياسي والاقتصادي. وهو اتجاه يدعو إلى اتخاذ مجموعة من السياسات، أهمها الإقلال من دور الدولة في الاقتصاد إلى الحد الأدنى، وتفعيل حرية السوق. وهذا ما أدى عند التطبيق إلى انسحاب الدولة من كثير من مسؤولياتها الاجتماعية السابقة التي كانت تتولاها منذ بداية القرن العشرين. وفي ظل سياسات التحرير الاقتصادي والخصخصة أصبح مفهوم العدالة الاجتماعية مهملاً، إذ تم السكوت عنه وتناسيه لدى بعض مفكري الليبرالية الجديدة، وتمت مواجهته بالإنكار والهجوم والنقد اللاذع من قبل آخرين من ممثلي الاتجاه، وأهمهم المفكر وعالم الاقتصاد النمساوي الأصل البريطاني الجنسية فريدريك أوغست فون هايك (1899-1992)، الحائز على جائزة نوبل وصاحب الإنتاج الفكري الذي يشكل الدعامة الأساسية لاتجاه الليبرالية الجديدة.

ولا نجد لدى هايك نقدا وهجوما على مفهوم العدالة الاجتماعية وحسب - إذ يصفها بأنها وهم، وهذا هو عنوان أحد أشهر مؤلفاته "وهم العدالة الاجتماعية"- بل نجد كذلك إنكاراً لبعض أهم مبادئ العلم الاجتماعي؛ إذ ينكر وجود شئ اسمه المجتمع من الأساس، ويذهب إلى أن كل ما هنالك مجرد أفراد يرتبطون معاً بعلاقات هي في جوهرها علاقات اقتصادية تُرد في النهاية إلى معاملات السوق. ومع إنكار هايك للمجتمع وتشكيكه في أن يكون مقولة تفسيرية مستقلة للظواهر الاجتماعية، يصبح بذلك المدافع الأيديولوجي الهام والأخطر عن الرأسمالية غير المقيدة وغير الملتزمة بأي مسؤوليات اجتماعية. وقد كانت نظرياته وأفكاره التبرير

الأيديولوجي النظري والمتحيز جداً لسياسات الليبرالية الجديدة التي أدت في النهاية إلى ما نراه حالياً من أزمات أصابت مجتمعات العالم. لقد تخلت الرأسمالية المعاصرة عن المجتمع وعن العدالة الاجتماعية، وفريدريك هايك هو من نجد لديه التبرير الإيديولوجي لذلك.

يعد هايك من أهم وأشهر المفكرين الليبراليين في القرن العشرين. انتمى في بداية حياته للمدرسة النمساوية في الاقتصاد السياسي والتي تعد أحد فروع الاقتصاد النيوكلاسيكي الذي ظهر ابتداء من سبعينات القرن التاسع عشر على يد كارل مينجر في النمسا ووليم ستانلي جيفونس في بريطانيا وليون والراس في سويسرا وفرنسا. وكان هايك تلميذا لعَلَمَين شهيرين في المدرسة النمساوية: فريدريك فون فيزر ولودفيج فون ميسز التلميذين مباشرين لمنجر[1]. أحيت المدرسة النمساوية الاتجاه الليبرالي في الاقتصاد السياسي الذي كان قد ظهر مع آدم سميث لكنه تعرض للاضمحلال نتيجة صعود الاقتصاديات الاشتراكية والماركسية والديمقراطيات الاجتماعية. أعادت المدرسة النمساوية الأفكار الليبرالية القديمة المتعلقة بحرية السوق وبسياسات دعه يعمل دعه يمر وبأفضلية النظام الرأسمالي على الاقتصاديات المخططة والاشتراكية.

انشغل هايك في بداية حياته الفكرية بالأعمال الاقتصادية وأخرج عددا من المؤلفات التي تسير في الاتجاه الليبرالي للمدرسة النمساوية، لكنه من منتصف الأربعينات توجه إلى الأعمال الفكرية والفلسفية ليقيم فلسفة ليبرالية تعيد إحياء التراث الليبرالي القديم وتخدم نظريته الاقتصادية. يعبر التراث الليبرالي الذي يتبناه هايك عن نزعة فردية Individualism. تتمثل هذه النزعة في النظر إلى الفرد على أنه هو الوحدة الأولى المكونة للجماعة، و النظر إلى الجماعة على أنها ليست إلا مجموع أفرادها. و تترتب على هذه النزعة مجموعة من المسلمات:

(1) Bruce Caldwell: "Hayek and the Austrian Tradition", in Edward Feser (ed.), The Cambridge Companion to Hayek (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), pp. 13-15

أ. ينشأ المجتمع بكل نظمه نتيجة اتفاق إرادي و طوعي بين الأفراد.

ب. إن ما يدفع الأفراد للدخول في مجتمع الرغبة في الحفاظ على حقوقهم الطبيعية وممتلكاتهم التي تتعرض للخطر إذا لم يكن هناك نظام يحميها.

ج. يتحقق النظام في المجتمع بطريقة تلقائية و بدون تخطيط مقصود. فلأن المجتمع ليس إلا مجموع أفراده المكونين له، يتحقق الخير العام بسعي كل فرد نحو مصلحته الخاصة.

د. المصلحة العامة هي مجموع مصالح الأفراد و هي في طبيعتها مصلحة فردية معممة على المجتمع كله.

هـ. الآلية التي تحقق النظام و التوازن التلقائي في المجتمع تشبه في عملها طريقة عمل اقتصاد السوق

و. نظرت الليبرالية إلى القيم على أنها ذاتية، أي يمتلكها الأفراد فقط، أما المجتمع فلأنه شئ مصطنع فهو محايد تجاه القيم.

والحقيقة أن المسلمات السابقة تحبط أي محاولة للتفكير العلمي في المجتمع، ذلك لأنها لا تعطي للمجتمع استقلالا عن أفراده و تنظر إليه على أنه شئ مصطنع، وتستبعد أن يكون المجتمع نفسه مبدأ لتفسير الظواهر الاجتماعية، فالأفراد بأهدافهم الجزئية هم مبدأ التفسير لدى الليبرالية لا المجتمع كمقولة مستقلة. كما أن الذهاب إلى أن النظام يحدث بصورة تلقائية أو بفعل يد خفية أو آلية شبيهة بآليات السوق يستبعد أي تفكير سوسيولوجي في المجتمع، ذلك لأن هذه الطريقة في التفكير تنظر إلى المجتمع على أنه سوق كبير وبالتالي تختزل الظواهر الاجتماعية إلى البعد الاقتصادي. و لهذا السبب كانت العقيدة الليبرالية مناسبة تماما للاقتصاد السياسي النيوكلاسيكي. والحقيقة أن هذا ما يجعل الصورة المتطرفة لليبرالية التي يتبناها هايك تعبر عن نزعة شكية Skepticism تنكر وجود المجتمع مستقلا عن أفراده، وتنكر مفهوم العدالة الاجتماعية في سبيل تصور فردي عن العدالة باعتبارها تكافؤا في الفرص يتيحه اقتصاد السوق. وسنحاول في هذه الدراسة تتبع هذه النزعة

الشكية في أعمال هايك مع ما رافقها من نزعات نسبية Relativism ولاأدرية Agnosticism .

الأساس الاقتصادي لليبرالية هايك:

لا يمكن فهم ليبرالية هايك إلا بالبحث في أساسها الاقتصادي، ذلك لأنها ليست مجرد دعوة فكرية للمبادئ الليبرالية، بل هي امتداد فكري لنظريته الاقتصادية، تلك النظرية التي تعد امتدادا للمدرسة النمساوية في الاقتصاد السياسي التي أسسها كارل منجر بعد أن ألف كتابه الشهير "مبادئ الاقتصاد" سنة 1871 والذي أصبح خيطا هاديا للمدرسة. واجهت هذه المدرسة الاقتصاد الماركسي والمبادئ الاشتراكية بعنف ودافعت باستماتة عن الليبرالية الاقتصادية في عصر شهد صعود الحركات الاشتراكية على نطاق عالمي، وشهد أيضاً تبني الدول الرأسمالية للسياسات الكينزية التي كان قد أوصى بها المفكر الاقتصادي الإنجليزي جون مينارد كينز من الثلاثينات والتي تقوم على توجيه الدولة للاقتصاد في الدول الرأسمالية فيما يعرف ببرنامج دولة الرفاهية.

واجهت المدرسة النمساوية كل صور الاقتصاد المخطط، الاشتراكية منها والكينزية، وسواء كانت على خطوط الماركسية أو الشيوعية أو الديمقراطية الاجتماعية أو سياسات الاتفاق الجديد New Deal ابتداء من عهد روزفلت. وفي ظل هذا الجو غير المؤيد مطلقا للصورة القديمة لليبرالية باعتبارها ترك آليات السوق تعمل بحرية على أساس أن هذه الآليات كفيلة في حد ذاتها بعلاج الأزمات الاقتصادية وبتسيير النظام الرأسمالي تسييرا ذاتيا دون تخطيط، ظهرت الليبرالية الاقتصادية للمدرسة النمساوية وللمدارس النيوكلاسيكية المثيلة لها في إنجلترا وأمريكا على أنها غير مناسبة للوضع العالمي الجديد للرأسمالية الذي استلزم تدخل الدولة في الاقتصاد لعلاج أزماته وتناقضاته المزمنة. وفي ظل هذا السياق ظلت المدرسة النمساوية على إصرارها على الليبرالية الاقتصادية ورفض كل صور الاقتصاد المخطط، وظلت متمسكة بالصورة التقليدية لليبرالية الاقتصادية التي ترجع إلى آدم

سميث ومدرسته في الاقتصاد السياسي[2]، حتى مكنت التطورات اللاحقة للنظام الرأسمالي من عودته إلى الشكل الليبرالي القديم بالتخلي عن دور الدولة في الاقتصاد وعن التخطيط الاقتصادي بالعودة إلى مفاهيم حرية السوق وتطبيق سياسات الخصخصة والتحرير الاقتصادي ابتداء من السبعينات. وعند هذه اللحظة لم يجد العالم الرأسمالي سوى فريدريك هايك آخر ممثل للمدرسة النمساوية وللجيل الأخير للاقتصاد النيوكلاسيكي هو وميلتون فريدمان تلميذه الأمريكي باعتبارهما الأساس الفكري الذي يمكن للأيديولوجيا الليبرالية الجديدة من الاعتماد عليهما في ترويج أفكارها كتبرير للتحول الجديد للرأسمالية نحو الشكل التقليدي لليبرالية الاقتصادية وحرية السوق. ولأن هايك هو آخر من بقي على قيد الحياة من الجيل القديم للمدرسة النمساوية ولأنه ظل نشيطا في هذه الفترة فقد كان هذا من بين أسباب رواج أفكاره حتى الآن على مستوى العالم الرأسمالي.

لكن عندما كان هايك يقاوم مبادئ التخطيط المركزي للاقتصاد في أوج عصر التخطيط الاقتصادي لم يتمكن من الاستمرار في الدعوة لليبرالية الاقتصادية من منطلق اقتصادي، وذلك بسبب أن الاقتصاديات الكلية والاجتماعية كانت تقدم بدائل ناجحة بالفعل لاقتصاد السوق وأكثر قدرة على التفسير الاقتصادي، مما أدى إلى أن أصبحت أصواتها هي المسموعة. وهذا ما دفع هايك نحو التحول عن الدراسة الاقتصادية وإلى الانتقال إلى مستوى الأفكار والنظريات والفلسفات لتبرير ليبراليته، وكأنه أراد هزيمة التخطيط الاقتصادي والاشتراكية على أرضية الفكر والأخلاق والأيديولوجيا. فبعد أن كانت أعمال هايك في الثلاثينات وأوائل الأربعينات تدور حول الموضوعات الاقتصادية البحتة مثل الأسعار وتكاليف الإنتاج والنقود والربح والفائدة والائتمان ورأس المال، أصبحنا نراه ابتداء من 1944 وقد انتقل إلى المستوى الأيديولوجي ليقدم تبريرا أيديولوجيا لليبرالية الاقتصادية بعد أن فشلت كل التبريرات الاقتصادية أمام الاقتصاديات الاجتماعية. وإلى هذا

---

(2) Raimond Cubeddu, The Philosophy of the Austrian School (London: Routledge, 1993), pp. 201-206.

التحول تنتمي معظم أعماله وأشهرها: الطريق إلى العبودية (1944)[3]، دستور الحرية (1960)[4]، دراسات في الفلسفة والسياسة والاقتصاد (1967) (القانون والتشريع والحرية (1973، 1976، 1979))، (الغرور القاتل (1988))[5]. ومن ثم فلأن فلسفة هايك السياسية ليست سوى تبرير أيديولوجي لنظرية اقتصادية خاصة، ولأن هذه الدراسة تركز على النزعات النسبية والشكية واللاأدرية لفلسفته الليبرالية، فسوف نبدأ باكتشاف أساس هذه النزعات في نظريته الاقتصادية أولا، ثم تناولها كما تظهر في أعماله الفكرية.

الحقيقة أن الاتجاه الليبرالي في الاقتصاد السياسي لم يكن من إبداع المدرسة النمساوية أو الاقتصاد النيوكلاسيكي، بل إن لهذا الاتجاه جذوره لدى بعض المفكرين الاقتصاديين من القرن التاسع عشر، الواقعين بين ريكاردو من جهة ومنجر وجيفونز ووالراس من جهة أخرى، وهي الفترة الممتدة من عشرينات إلى ستينات القرن التاسع عشر. ومن بين هؤلاء صمويل بايلي ورامزاي ومكالوش روشر. وقد تناول ماركس أعمالهم بالنقد وأسماهم "الاقتصاديون المبتذلون" Vulgar Economists. نجد لدى هؤلاء الاقتصاديين معظم مبادئ الاتجاه النمساوي والنيوكلاسيكي، ونستطيع القول أن الاقتصاد المبتذل هذا قد سبق هذين الاتجاهين في مبادئهما ونظرياتهما الأساسية كما سيتضح فيما يلي. وما يهمنا في موضوع دراستنا أن النزعات الشكية والنسبية المميزة لليبرالية هايك وللاتجاه النمساوي كله قد سبق ظهورها بالفعل لدى الاقتصاد المبتذل، ذلك الاقتصاد الذي كان مفكروه موضع استشهاد وإحالة دائمة ومتعددة في مؤلفات المدرسة النمساوية من كارل منجر إلى هايك.

---

(3) Hayek, The Road to Serfdom (Chicago: The University of Chicago Press, 1944).

الترجمة العربية: ف. أ. هايك: **الطريق إلى العبودية**، ترجمة: محمد مصطفى غنيم. دار الشروق، القاهرة 1994.

(4) Hayek, The Constitution of Liberty (London: Routledge and Kegan Paul, 1960).

(5) Hayek, New Studies in Philosophy, Politics, Economics, and the History of Ideas (Chicago: University of Chicago Press, 1978).

إن معظم من أرخوا للاقتصاد النيوكلاسيكي لم ينتبهوا إلى أن لهذا الاقتصاد جذور لدى المفكر الاقتصادي الإنجليزي صمويل بايلي (1791-1870). ألف بايلي كتابا هاما سنة 1825 عنوانه "أطروحة نقدية في طبيعة وقياس وأسباب القيمة، بالإشارة أساسا إلى كتابات ريكاردو وأتباعه".
Critical Dissertation on the Nature, Measure, and Causes of Value (1825)
وضع بايلي في هذا الكتاب الفكرة الأساسية التي سوف يدور حولها كل الاقتصاد النيوكلاسيكي ويتخذها أساس نظريا له. ففي نقد بايلي لريكاردو رفض أن تكون القيمة عائدة إلى العمل المبذول في إنتاجها، ونقد نظرية العمل في القيمة Labour Theory of Value ووضع بدلا منها نظرية أخرى تقول إن القيمة هي علاقة بين سلعة وأخرى، بحيث تُحدد فائدة كل سلعة وكميتها قيمتها بالنسبة للسلعة الأخرى المتبادلة معها حسب فائدتها وكميتها أيضاً. ومعنى ذلك أن القيمة عبارة عن علاقة بين سلعة وأخرى داخلين في علاقة تبادل.

قدم بايلي هذه النظرية باعتبارها وصفا واقعيا للقيمة كما تظهر في اقتصاد السوق. هذا الاختزال للقيمة إلى العلاقة التبادلية بين السلع هو اختزال لها إلى قيمتها التبادلية، وحدد بايلي السعر بناء على ذلك بأنه تعبير عن علاقة سلعة بأخرى، لا تعبيرا عن كمية العمل المبذول في إنتاجها. وذهب إلى أنه ليست هناك قيمة جوهرية واحدة وثابتة للسلع، فالقيمة نسبية وهي ليست سوى ارتباط معين association بين السلع[6]. وكان بايلي بذلك مكررا لنظرية ديفيد هيوم في المعرفة ومعبرا عنها بلغة الاقتصاد عندما رد هيوم السببية لا إلى خاصية كامنة في الشئ تجعله سببا في ظهور شئ آخر بل إلى مجرد عادة ذهنية تربط السابق باللاحق واللذان يظهرات تجريبيا على أنهما يدخلان في علاقة ترابطية وحسب. وكان بايلي بذلك هو الذي أدخل النزعة التجريبية الشكية في الاقتصاد السياسي، تلك النزعة التي تنظر إلى العلاقات الاقتصادية على أنها علاقات ترابط بين السلع في غيبة العمل

(6) Hayek, Law, Legislation, and Liberty (Chicago: University of Chicago Press, 3 volumes; 1973, 1976, 1979).

الإنساني، والتي تنكر أن يكون للقيمة أي مقياس ثابت مثل العمل أو كميته أو زمنه. وقد أصبحت تلك النزعة هي ما يميز الاقتصاد النيوكلاسيكي كله وبالأخص النظرية الاقتصادية لهايك التي تعد ليبراليته التعبير الفلسفي الأيديولوجي عنها. واعتماد الاتجاه النيوكلاسيكي على هذه النظرية هو الذي مكنه من تجاوز النظرية العمالية في القيمة لدى ريكاردو وماركس.

وتمثلت الإضافة التي حققها الاتجاه النيوكلاسيكي على بايلي في إدخاله لمفهوم المنفعة الحدية في سياق النظرية الترابطية عن القيمة؛ ذلك لأن المنفعة لديهم أصبحت هي الخاصية الكامنة في السلعة والتي تتمكن بها من إقامة علاقة تبادلية مع سلعة أخرى. وبذلك أخذ النيوكلاسيك المنفعة باعتبارها ذلك الثابت الذي يستطيعون به إقامة ترابط ما أو علاقة تبادلية بين سلعة وأخرى، وكانوا بذلك يهدفون العثور على شئ ثابت غير العمل يضعونه باعتباره الوسيط الثابت الذي على أساسه تتحدد القيمة. إنك لا تستطيع أن تقيم القيمة باعتبارها علاقة تبادلية وترابطية بين سلعة وأخرى ما لم يكن لديك حدا أوسط ثابتا رابط بينهما، وكان هذا الحد الأوسط هو العمل عند ريكاردو وماركس، أو زمن العمل الضروري اجتماعيا كما عبر عنه ماركس بدقة، لكنه أصبح المنفعة. وبذلك لم يكن النيوكلاسيك معبرين عن هيوم ونزعته النسبية الشكية في فكرته عن العلاقة الترابطية باعتبارها حقيقة العلاقة السببية وحسب، بل أعادوا إنتاج نزعته الهيدونية النفعية، ذلك لأن اتخاذهم للمنفعة باعتبارها الثابت الذي يؤسسون عليه العلاقة بين السلع واستبعادهم للعمل الإنساني باعتباره الثابت الحقيقي إنما كرروا هيدونية هيوم التي ورثها عنه بنتام ومالتوس وبايلي الذين يعدون الآباء الروحيين للاتجاه النيوكلاسيكي كله بما فيه هايك. وكان هذا التراث الإبستمولوجي والأخلاقي للنزعة النسبية الشكية هو الذي مكن الاتجاه النيوكلاسيكي من النظر إلى السوق على أنه المجال المحدد للقيمة، بما أن القيمة باعتبارها علاقة بين السلع وباعتبارها منفعة تقاس بالنسبة لمنفعة أخرى لا تتحدد إلا في السوق. وهكذا حل السوق محل الإنتاج وعلاقات الإنتاج باعتباره المحدد الأول والنهائي للعملية الاقتصادية.

وتظهر النزعة النسبية واضحة في نظرية هايك الاقتصادية والتي تعد استمرارا للاتجاه النيوكلاسيكي وسلفه في الاقتصاديين المبتذلين وعلى رأسهم بايلي، إذ نرى لدى هايك تشابها كبيرا مع رؤية بايلي. ففي الأعمال الاقتصادية الأولى لهايك يتضح أنه يرد القيمة إلى السعر، ولأن الأسعار تختلف دائما بين الارتفاع والهبوط فقد توصل هايك من ذلك إلى أنه ليست هناك قيمة ثابتة، بل ورفض أن يناقش القضايا الاقتصادية من منطلق القيمة وركز على السعر وعلى تكاليف الإنتاج. أما عندما كان مفهوم القيمة بفرض نفسه على التحليل فكان هايك يستعين بمفهوم القيمة لدى النيوكلاسيك، وهو المفهوم الذاتي الذي يفهمها على أنها الفائدة أو النفع الفردي، والذي يردها إلى مجرد تفضيل استهلاكي بين السلع وفق نظرية المنفعة الحدية[7]. إن الخطأ الذي وقع فيه هايك، ووقع فيه الاتجاه النيوكلاسيكي كله، أنه أخذ أمرا واقعا على أنه معيار وقانون، أي أخذ القيمة باعتبارها شيئا يعبر عنه في السعر، وأخذ واقعة أن الأسعار في تغير دائم على أنها دليل على التغير الدائم للقيمة ومن ثم نسبيتها، ومصدر هذه النسبية أن العلاقة التبادلية بين السلع في تغير دائم؛ صحيح أنها كذلك في ظل أسلوب الإنتاج الرأسمالي، إلا أن السبب في ذلك أن هذا الأسلوب في الإنتاج يخفي المصدر الحقيقي للقيمة وهو العمل الإنساني ويضع بدلا منه العلاقة التبادلية بين السلع التي تظهر في السوق. كي يكون للقيمة سعر من البداية، أي كي تجد السلع تعبيرا عنها في النقود، فهي في حاجة إلى أساس عام تقاس عليه، وهذا هو العمل الإنساني المنتج للسلع ذاتها. ولا تصبح النقود معادلا كليا للسلع إلا بفضل تعبيرها الإسمي والمجرد عن زمن العمل الضروري اجتماعيا لإنتاج السلع[8]. ولا تتمكن السلع من المتبادل مع بعضها البعض

(7) Hayek, The Fatal Conceit: The Errors of Socialism (Chicago: University of Chicago Press, 1991).

الترجمة العربية: **الغرور القاتل: أخطاء الاشتراكية**، ترجمة: محمد مصطفى غنيم، تقديم حازم البلاوي. دار الشروق، القاهرة 1993.

(8) Clarke, Simon. Marx, Marginalism, and Modern Sociology: From Adam Smith to Max Weber (London: Macmillan, 1982), pp. 5-9.

بصرف النظر عن اختلافاتها الكيفية والكمية إلا إذا كان بينها شيء مشترك من البداية يتم على أساسه هذا التبادل، والشيء المشترك الوحيد بين السلع المختلفة هو العمل المبذول في إنتاجها. هذه هي النظرية التي استطاع بها ماركس تجاوز النزعة النسبية الشكية للاقتصاد المبتذل والتي أنكرت أن يكون بين السلع قيمة مشتركة أو أساس ثابت وذلك بسبب إنكاره لكون العمل هو القيمة الحقيقية. وعندما عاد هايك متابعا النيوكلاسيك إلى مبادئ الاقتصاد المبتذل كرر نفس عقيدة الاقتصاد المبتذل في النظر إلى القيمة على أنها مجرد علاقة بين السلع وذلك بسبب تجنبه عن قصد لنظرية العمل في القيمة التي هي أساس نظرية ماركس الاقتصادية[9].

كان المفهوم النسبي عن القيمة والمنفعة والذي ورثه هايك عن المدرسة النمساوية هو الأساس الذي بنى عليه نظريته الفلسفية الليبرالية القائلة بعدم وجود قيمة عليا لها الأولوية، وأن التفضيل بين القيم يرجع إلى الأفراد وحدهم، بحيث رد القيمة بذلك إلى مجرد اختيار فردي. ومعنى ذلك أنه عزل القيمة عن طابعها الاجتماعي، ورفض أن تكون هناك قيم اجتماعية مستقلة عن المصالح الفردية، ذلك لأن وجود قيم اجتماعية سوف يفتح عليه الباب الذي يريد إغلاقه إلى الأبد، وهو إمكانية وجود مساع اجتماعية نحو قيم وأهداف اجتماعية مما يتطلب التخطيط الاجتماعي، وهذا ما كان يتجنبه هايك بإصرار شديد في سبيل مفهومه عن السوق الحر الذي يسير دون تخطيط والقادر على تحقيق رفاهية الجميع تلقائيا عن طريق إتاحته لكل فرد السعي نحو تحقيق مصلحته الخاصة. فمصلحة الجميع عند هايك ليست مصلحة اجتماعية بل مصلحة فردية معممة على المجتمع كله[10].

التبرير الأيديولوجي لاقتصاد السوق:

إن اقتصاد السوق الرأسمالي لكونه مجرد مجال لتبادل السلع فهو لا

---

(9) Furner, James: "Marx's Critique of Samuel Baily", in Historical Materialism, vol. 12:2 (89-110).

(10) Hayek, Prices and Production (New York: August Kelly, 1932), pp. 32-50.

يحتوي على علاقات اجتماعية مباشرة، وهذا ما يجعله خال من أي مبررات أو دعائم أخلاقية أو معيارية لأنه ليس في حاجة إليها، إذ هو محايد تجاه هذه الدعائم، ومعياره الأساسي هو التبادل العادل للمتساويات وحسب. ذهب كثير من المدافعين عن اقتصاد السوق إلى أن هذا الحياد القيمي والمعياري للسوق هو مصدر قوته، وأنه ليس في حاجة إلى مبررات معيارية أو قيمية لأنه يستبعد أي معيار خارجي سوى معيار التبادل العادل. وكان هايك في بداية تطوره الفكري مناصرا لهذه الوجهة في تبرير اقتصاد السوق، وظل مصرا طوال كتابيه الهامين: الطريق إلى العبودية (1944) ودستور الحرية (1960) على أن أفضلية اقتصاد السوق تتمثل في حياده القيمي[11]. لكن مع صعود اتجاهات اليسار الجديد في الستينات وعودة التيارات الاشتراكية إلى الساحة الفكرية العالمية بعد أن تحررت من القهر الأيديولوجي الستاليني لم يستطع هايك الاستمرار في الدفاع عن السوق من منطلق الحيادية القيمية، واضطر إلى الإقرار بأن السوق الرأسمالي الحر يحقق بالفعل قيما وأهدافا عليا مثل الرفاهية والحياة الكريمة، وذلك في كتابه ذي الأجزاء الثلاثة "القانون والتشريع والحرية" (1973، 1976، 1979). وذهب هايك إلى أنه على الرغم من أن نظم السوق الحر لا تضع الرفاهية والحياة الكريمة كأهداف لعملية صنع القرار أو كموجه للتخطيط الاقتصادي إلا أن هذه النظم تحقق بالفعل مستويات معيشية أعلى من نظم الاقتصاد المركزي المخطط. وكان هايك معتمدا في ذلك على واقعة أن الرفاهية والحياة الكريمة كان يوفرها النظام الرأسمالي بأفضل مما توفرها الأنظمة الاشتراكية. لكن هذه مغالطة واضحة من جانب هايك، ذلك لأن مستوى المعيشة العالي الذي تحقق في الغرب الرأسمالي لم يكن بفضل اقتصاد السوق الحر بل بفضل برامج دولة الرفاهية والديمقراطية الاجتماعية التي هي في أساسها برامج في الاقتصاد المخطط.

كما يبرر هايك اقتصاد السوق الرأسمالي بذهابه إلى أنه هو الذي يتيح للفرد أكبر فرصة وأكبر مساحة في الاستقلال الذاتي Autonomy، ويذهب

---

(11) Hayek, The Constitution of Liberty, pp. 11-16.

إلى الربط بين هذا الاستقلال الذاتي والحياد القيمي للسوق، ذلك لأن حيادية السوق وعدم فرضه لأهداف مسبقة على الأفراد هو الذي يمكنهم من تطوير ذواتهم بحرية وفق الوجهة التي يريدونها دون التقيد بقيم وأهداف مفروضة عليهم. كما أن اقتصاد السوق عند هايك يتيح التوصل إلى اتخاذ قرارات عقلانية وذلك لأنه يتيح مجالا للمقارنة بين البدائل المتاحة والفرص القائمة وبذلك يمكن السلوك من تتبع منطق الأهداف والوسائل؛ ونستطيع القول إن السوق الحر عند هايك يقوم بدور "وحدة مقارنة كلية" Universal Unit of Comparison تكون مقياسا للقيام بالاختيارات. والحقيقة أن هذا المستوى العالي من التجريد الفلسفي يمكن ترجمته إلى ما يقصده هايك بالفعل وهو الاقتصادي المرموق في الأصل. إن ما يقصده هايك بهذا اللغو الفلسفي أن اقتصاد السوق لكونه يستخدم النقود وكمياتها باعتبارها تعبيرا عن الربح والخسارة فيستطيع الأفراد في هذا السوق اتخاذ قراراتهم والقيام بتفضيلاتهم بفضل وجود موجه عام يتحكم في أدائهم الاقتصادي، وهو الربح والخسارة المحسوبين بالنقود. وهكذا تهبط ليبرالية هايك إلى المستوى السوقي، لا السوق السلعي بل سوق النقد والأوراق المالية والأسهم والسندات، مستوى رجال الأعمال والمستثمرين ورجال البورصة.

ويأتي هايك بفكرة في غاية الذكاء حول نظام السوق، إذ يذهب إلى أن هذا النظام ليس نظاما اقتصاديا، وليس اقتصادا بالمعنى المعروف للكلمة، ذلك لأنه محايد حتى تجاه الأهداف الاقتصادية. يريد هايك أن يقول من ذلك أنه لا ينظر إلى نظام السوق على أنه نظام مؤسس لأجل غرض اقتصادي معين مثل تأسيس الرأسمالية مثلا، إذ تصل درجة دفاع هايك عن نظام السوق إلى أن يلحق به استقلالا حتى عن النظام الرأسمالي المرتبط به بالفعل. وبذلك يظل نظام السوق لديه محايدا حتى تجاه الأهداف الاقتصادية التي يمكن أن تسمى رأسمالية، إذ لو كان قد تمسك بالطبيعة الرأسمالية لنظام السوق فكأنه بذلك قد وضع له هدفا وغاية وبالتالي لن يبقى نظام السوق محايدا. إن هايك يذهب إلى أن نظام السوق الحر ينتج الرأسمالية تلقائيا وطبيعيا وبدون تخطيط مقصود، تماما كما تنتج شجرة التفاح تفاحا، وشجرة الزيتون زيتونا..إلخ. يريد هايك بذلك أن يتجنب

وجهة النظر القائلة أن نظام السوق الحر قد تم وضعه وفرضه عن قصد كي يؤدي إلى ظهور الرأسمالية، ذلك لأن هذه الوجهة في النظر، التي هي بحق الوجهة العلمية التي كشفت عن حقيقة العلاقة بين السوق الحر والاقتصاد الرأسمالي، تؤكد على أن ظهور الرأسمالية جاء نتيجة تخطيط مقصود ومن أجل هدف محدد وهو تأسس الاقتصاد الرأسمالي، وهذا بالطبع ما لا يريده هايك. إن هايك ينظر إلى كل شئ على أنه ظهر تلقائيا وبصورة طبيعية، فالسوق الحر ينتج الرأسمالية لأن من طبيعته أن يفعل ذلك، تماما كما أن من طبيعة البقرة الحلوب أن تنتج حليبا. وهكذا نرى كيف أن هايك يرتد إلى نزعة طبيعية Naturalism و إلى فلسفة في الطبائع.

والملاحظ على التبرير الأيديولوجي لاقتصاد السوق الرأسمالي من قبل هايك أنه يسير على مستويين. المستوى الأول هو مستوى النظرية الاقتصادية التي يبرر فيها الاقتصاد الرأسمالي بالأفكار الاقتصادية حول التوازن العام للنظام General Equilibrium والعدالة التوزيعية التي يحققها نظام السوق، والكفاءة التي تميزه في تعبئة الموارد والاستثمارات، وتمكنه من الإنتاج الكمي الموسع ومن توفير السلع الضرورية بأسعار رخيصة بفضل التنافس. هذه النظرية الاقتصادية مجرد أيديولوجيا، لكنها من المستوى الأول، المستوى المباشر الذي يتعامل مع المعطيات والوقائع الاقتصادية المباشرة لكنه ينظمها بحيث تخدم تبريره للرأسمالية؛ وكان هايك مركزا على هذا المستوى التبريري في بداية حياته وحتى منتصف الأربعينات، وأخرج في هذه الفترة كتبه الاقتصادية الشهيرة: "الأسعار والإنتاج" (1931)(12)، "النظرية النقدية والدورة التجارية" (1933)(13)، "النظرية الخالصة لرأس المال" (1941). أما فلسفة هايك الليبرالية فهي أيديولوجيا من المستوى الثاني، المستوى غير المباشر الذي يتعامل مع الأفكار والمفاهيم والقضايا النظرية والمذاهب. وهذا المستوى الثاني هو ما انشغل فيه هايك ابتداء من

---

(12) Hayek, Prices and Production (New York: August Kelly, 1932), pp. 1-10ff.

(13) Hayek, Monetary Theory and the Trade Cycle (New York: Sentry Press, 1933) pp. 15, 27, 51.

1944 مع كتابه "الطريق إلى العبودية". صحيح أنه ظل يكتب في الموضوعات الاقتصادية طوال حياته ومن منطلق نفس أيديولوجيا الرأسمالية الليبرالية التنافسية، إلا أن أعماله في هذا الاتجاه كانت قليلة وكلها مقالات نشرت على فترات متفرقة، أما شغله الشاغل فكان تأسيس فلسفة ليبرالية تكون خادمة بصفة أساسية لرؤيته الاقتصادية عن الرأسمالية الليبرالية التنافسية، أي أيديولوجيا من المستوى الثاني.

يؤيد هايك فكرته عن أن السوق الرأسمالي ومعهِ الرأسمالية ذاتها قد نشأت تلقائيا دون تخطيط مقصود، وأن السوق الرأسمالي ذاتي التنظيم وذاتي التسيير، باستشهاده بالدراسات الحديثة في البيولوجيا وعلم السيبرناطيقا والفيزياء بعد نيلز بور. إذ يذهب إلى أن هذه العلوم أثبتت كيف أن نظاما طبيعيا يظهر تلقائيا ينظم في ذاته وبذاته التفاعلات البيولوجية والفيزيائية لظواهر الكون والكائنات الحية. ويقر هايك بأن اقتصاد السوق هو على شاكلة تلك التفاعلات الطبيعية لأنه يحتوي في داخله على مبدأ تنظيمه وتسييره الذاتي[14]. والحقيقة أنه بذلك يرتكب المغالطة التقليدية في النظر إلى ما هو إنساني على أنه طبيعي، وفي رد الظواهر الإنسانية إلى مجرد امتداد للظواهر الطبيعية أو إلى كونها هي ذاتها ظواهر طبيعية لا تتمتع بأي خصوصية إنسانية. وترجع هذه المغالطة إلى محاولات رد العلوم الإنسانية إلى العلم الطبيعي التي سادت المناخ الأكاديمي الغربي في العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر كرد فعل على الاتجاهات التاريخية والماركسية في العلوم الإنسانية. وتعد المدرسة النمساوية في الاقتصاد السياسي التي ينتمي إليها هايك من بين المدارس التي تبنت اتجاه رد العلوم الإنسانية إلى العلم الطبيعي أثناء ما يعرف بالنزاع المنهجي Methodenstreit بين أنصار الاستقلال المنهجي للعلوم الإنسانية وأنصار ردها إلى منهجية العلم الطبيعي. وكان كارل بوبر، الذي يكشف فكره عن تقارب كبير مع فكر هايك، هو الذي أعاد فتح هذا النزاع مرة أخرى في أواسط القرن العشرين بكتابيه

(14) هايك: **الغرور القاتل: أخطاء الاشتراكية**، ترجمة: محمد مصطفى غنيم، تقديم حازم البيلاوي. دار الشروق، القاهرة 1993، ص172-176.

"المجتمع المفتوح وأعداؤه" و"عقم المذهب التاريخي". إن إنكار هايك لأي استقلال أو خصوصية للظواهر الإنسانية واختزالها إلى ظواهر طبيعية، وسعيه نحو إثبات أن ما يحكم عالم الطبيعة مثل قوانين التنظيم والتسيير الذاتي، يعد جزءا لا يتجزأ من نزعاته الشكية والنسبية واللاأدرية فيما يخص العالم الاجتماعي الإنساني.

ويعود هايك إلى فكرة اليد الخفية التي ترجع إلى آدم سميث ليدعم بها فكرته عن النظام التلقائي Spontaneous Order، وبالتالي يعود إلى فكرة السوق الذاتي التسيير دون سيطرة من المجتمع عليه، ويقول في ذلك: "فنحن مثلا نُقاد، بواسطة نظام التسعير في مبادلات السوق، لكي نفعل أشياء بظروف لا ندري عنها شيئا إلى حد كبير وتؤدي إلى نتائج لم نكن نقصدها"[15]. هذه هي الحتمية الاقتصادية التي يفرضها اقتصاد السوق الرأسمالي والتي تجعل الأفراد "منقادين" خلف قوانينه العمياء، والذي يُنتج من ذاته "نتائج لم نكن نقصدها". هذا هو التبرير المحافظ لاقتصاد السوق الرأسمالي الذي يسلم بنظام "التسعير" Price System باعتباره قدرا مقدورا على البشر لا فكاك منه. وتظهر النسبية والنزعة اللاأدرية في قول هايك: "وفي أنشطتنا الاقتصادية لا نعرف الاحتياجات التي نشبعها، ولا مصادر الأشياء التي نحصل عليها. إننا جميعا تقريبا نخدم أشخاصا لا نعرفهم، بل حتى نجهل وجودهم. ونحن بدورنا نعيش دائما على خدمات أناس آخرين لا نعرف عنهم شيئا. وهذا كله ممكن بفضل إطاعة قواعد سلوك معينة لم نضعها ولم نفهمها قط"[16]، ويظل البشر أسرى لهذا النظام التلقائي الذي يعمل من خلف ظهورهم وبحتمية مثل قوانين الطبيعة. هذه هي فلسفة الجهل بعينها، تلك التي ترفع الجهل إلى مرتبة الفضيلة وتنظر إلى الطاعة العمياء لقوانين اقتصاد السوق الرأسمالي على أنها الحكمة العليا. والمدهش في الأمر أن يأتي هايك بمثل هذا الكلام وهو العالم الاقتصادي في الأساس، لأنه خير من يعرف أن مجالس إدارات الشركات الرأسمالية تعرف جيدا من

---

(15) المرجع السابق، ص 26.

(16) المرجع السابق، ص26-27.

تخدمهم ومن سيشتري منتجاتها؛ إنها على معرفة وثيقة بالسوق الذي خلقته بنفسها والذي تحافظ عليه دائما، فما الذي تفعله دراسات الجدوى وعمليات استطلاع السوق؟ كما أن هذه الشركات على معرفة تامة بـ "مصادر الأشياء التي تحصل عليها" وبمن يستفيدون منها ومن تستفيد منهم. يبدو أن هايك يصف لنا سوق السلع الاستهلاكية الذي نعرفه على مستوى الحس الشائع والخبرة اليومية ويحاول إيهامنا أن السوق الرأسمالي مثله مثل ذلك السوق.

النظام الموسع:

يقول هايك: "‏.. حضارتنا تعتمد، لا في نشأتها وحسب، بل وأيضاً من أجل الحفاظ عليها، على ما لا يمكن أن يوصف بدقة إلا على أنه النظام الموسع للتعاون الإنساني، وهو نظام يعرفونه بصورة أكثر شيوعا - وإن كانت مضللة إلى حد ما - بالرأسمالية. ولكي نفهم حضارتنا يجب أن يقدر المرء أن النظام الموسع لم ينتج من تخطيط أو قصد بشري، بل بصورة تلقائية، وقد انبثق عن تطابق غير مقصود لعادات تقليدية وأخلاقية معينة إلى حد كبير"[17]. لا يمكن لهايك أن يفهم بقاء الحضارة إلا في ظل الرأسمالية. صحيح أن الرأسمالية خلقت تعاونا إنسانيا، إلا أنه التعاون المفروض على البشر وفق حتميات النظام الرأسمالي، إنه التعاون البشري الناتج عن تقسيم العمل وفق الأسلوب الرأسمالي في الإنتاج. هايك هنا يصف النظام التلقائي للتعاون البشري الذي فرضته الرأسمالية، ويوهمنا بأنه نظام تلقائي، بمعنى كونه حرا لكنه ليس كذلك، بل هو في الحقيقة نظام قسري وقهري. لم يكن هدف ماركس والاشتراكية العلمية الأساسي سوى أن يجعلوا النظام التعاوني الذي أتاحه تطور قوى الإنتاج خاضعا للتخطيط الواعي والعقلاني المقصود للبشر أنفسهم ويكف عن أن يكون نظاما أعمى يعمل من خلف ظهورهم. هذا بالإضافة إلى أن هايك في عبارته السابقة يكرر أطروحة فيبر حول صدور الرأسمالية باعتبارها نسقا معياريا من

(17) المرجع السابق، ص 17.

الأخلاق البروتستانتية، وهو بذلك يرد نشأة الرأسمالية إلى قيم تقليدية تراثية.

والنظام الموسع عند هايك هو السوق الرأسمالي نفسه، لأنه يضمن التوزيع العادل والكفاءة الإنتاجية؛ ويقول في ذلك: " .. فليست هناك وسيلة معروفة غير طريقة توزيع المنتجات في سوق تقوم على أساس المنافسة لاطلاع الأفراد على الاتجاه الذي ينبغي أن يوجهوا جهودهم العديدة إليه، بحيث يتم توزيع أكبر قدر ممكن من الإنتاج الكلي"[18]. ألا يعلم هايك أن السوق الرأسمالي قائم على العلاقة الطبقية بين رأس المال والعمل المأجور والذي ينفي مسبقا أي إمكانية للتوزيع العادل؟ إن المشكلة الحقيقة ليست في توزيع عادل للإنتاج الكلي عن طريق السوق، بل في علاقات الإنتاج ذاتها التي تمكن فئة واحدة من الاستحواذ على عناصر الإنتاج، كما أن المشكلة ليست في توزيع الإنتاج الكلي بل في توزيع وسائل الإنتاج. عندما تكون وسائل الإنتاج هذه حكرا في يد طبقة فإن اللامساواة بذلك تصبح كامنة في نظام الإنتاج نفسه ولا يمكن علاجها أبدا بعدالة في توزيع المنتج النهائي على أساس سوق حر.

كما يواجه هايك السوق الحر الذي يحقق عدالة في التوزيع تلقائيا والسلطة المركزية التي تمارس التوزيع بنفسها[19]. لم يدع ماركس أبدا إلى مثل هذه السلطة المركزية، فالنظام الاشتراكي لديه لا يفرض من أعلى بل ينشأ من أسفل، من تعاون المنتجين المباشرين كي يصبحوا هم المسيطرين على العملية الإنتاجية بدلا من رأس المال. وهايك بذلك يخلط بين هذه الفكرة وبين الأنظمة التي ادعت أنها اشتراكية ومارست توزيعا فوقيا سلطويا بعد أن ألغت السوق الرأسمالي. الحقيقة أن هايك يتناسي في نقده للتخطيط المركزي وللسلطة المركزية التي تباشر التوزيع أن النظام الرأسمالي نفسه الذي يدافع عنه هو هذه السلطة المركزية بعينها، وهو سلطة مركزية لا تباشر توزيعا عادلا في سوق حر بل تباشر عملية إدارة العملية الإنتاجية ذاتها بهدف

---

(18) المرجع السابق، ص 18.

(19) Hayek, Law, Legislation, and Liberty. Vol. 2: The Mirage of Social Justice, op. cit., pp. 15-19.

الربح والتراكم الرأسمالي؛ كما أن الرأسمالية التي يدافع عنها هي التي تمارس التخطيط المركزي للعالم كله عن طريق مجالس إدارات الشركات متعددة الجنسية والحلف العسكري الصناعي في الدول الرأسمالية والمؤسسات المالية لرأس المال العالمي مثل البنك الدولي وصندوق النقد الدولي. ما هي الوظيفة الحقيقية لمثل هذه المؤسسات سوى التخطيط المركزي السلطوي لحركة النقود والسلع على مستوى العالم؟ أليست هذه هي العولمة الحادثة الآن؟.

ويذهب هايك إلى أن نظام السوق الحر هو الموفر لأكبر قدر من المعرفة التي تمكن الأفراد من السلوك والفعل، أما النظام الاشتراكي فهو لا يتيح هذه المعرفة، لأنه يحتكرها بطبعه[20]. والحقيقة هي العكس من ذلك تماما، ذلك لأن المعرفة، وهايك يقصد بها معلومات السوق، ليست متاحة للجميع في ظل الرأسمالية، بل هي حكر في يد المؤسسات الاقتصادية صاحبة القرار. إن الهدف الأساسي من قوانين الملكية الفكرية هو منع المعرفة التقنية من الوصول إلى المنافسين واحتكارها في أيدي المؤسسات الكبيرة في الغرب. هذا علاوة على أن المعرفة التي يقصدها هايك هي في حقيقتها معرفة المستهلكين بالأسعار في السوق ومعرفة المنتجين الصغار بأسعار عناصر الإنتاج، فحتى المعرفة تم اختزالها تجاريا في معرفة السعر.

تعني فكرة النظام الموسع عند هايك لا مجرد الاقتصاد الرأسمالي وحده بل المجتمع الملحق به، أي التشكيلة الاقتصادية - الاجتماعية للرأسمالية. وهو عندما يستخدم كلمة النظام الموسع باستمرار فإنه يقصد به المجتمع الرأسمالي الذي أنشأه النظام الاقتصادي الرأسمالي باعتباره ملحقا وتابعا له. صحيح أن المجتمع الرأسمالي القائم ملحق بالاقتصاد الرأسمالي، إلا أن تبريرات هايك لهذا النظام الموسع لا تعني أبدا تناسبا بين الاقتصاد الرأسمالي والمجتمع الإنساني. إن التناسب هو فقط بين الرأسمالية وما أنتجته من نظام اجتماعي ملحق بها، فمن الطبيعي والمنطقي أن يناسب

---

(20) Ibid, pp. 114-115.

المجتمع الذي خلقه النظام الرأسمالي هذا النظام نفسه. يأخذ هايك هذا التناسب على أنه دليل على تكامل النظام الموسع بشقيه الاقتصادي والاجتماعي، وبذلك يخفي التناقض بين الاقتصاد الرأسمالي والمجتمع الطبقي. لا تخلق الرأسمالية مجتمعا رأسماليا على صورتها وحسب، بل تخلق أيضاً مجتمعا آخر طبقيا ينكر هايك وجوده، في حين أنه ظاهر للعيان.

لكن ما معنى قول هايك أن النظام الموسع قد نتج عن النشوء الارتقائي في المجال الثقافي وعن طريق العادات والتقاليد وآلية محاكاتها؟ وماذا تعني داروينية هايك في تفسير نشأة النظام الموسع؟ تعني أنه يرجع تطور الرأسمالية في الغرب إلى تمتع الغرب بصفات متوارثة هي التي مكنته من إبداع الرأسمالية تلقائيا. ومعنى ذلك أن هذه النظرية تنتهي في التحليل الأخير إلى رؤية عنصرية في نشأة الرأسمالية، بحيث ترد نشأة الرأسمالية إلى اكتساب الغرب وحده الصفات الوراثية المناسبة لنشوء الرأسمالية، بما أن الرأسمالية ظهرت في الغرب وحده وشهدت فيه كامل تطورها[21]. ولا تؤدي نظرية هايك التطورية الوراثية إلا إلى هذه النتيجة العنصرية؛ وهي نتيجة يدعمها من ناحية أخرى بنظرية أخرى محافظة تربط بين نشأة الرأسمالية في الغرب بالتراث البروتستانتي، مكررا بذلك حجة ماكس فيبر في "الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية" القائلة أن أخلاق الزهد والتقشف والعمل لدى البروتستانتية هي التي أنتجت النظام الأخلاقي والقيمي المناسب للرأسمالية والممهد لها، وذلك في مقابل تفسير آخر أكثر علمية يرد الأخلاق البروتستانتية ذاتها إلى ظهور الرأسمالية. ومعنى هذا أن فلسفة هايك تضم جانبين: جانب عنصري في نظريته التطورية الوراثية، وجانب ديني محافظ في نظريته عن الأصل التراثي القيمي للرأسمالية. والمدهش في أمر هايك أنه لا يبحث في الأصل الاقتصادي للرأسمالية وبدلا من ذلك يأخذ في إلقاء التفسيرات القيمية وهو عالم الاقتصاد في الأساس.

تحتوي نظرة هايك لتاريخ السوق منذ العصر القديم لدى اليونان

(21) هايك: الغرور القاتل، ص 38.

والرومان على مغالطات عديدة، منها قوله إن الإمبراطورية الرومانية وضعت نظاما قانونيا يضمن الملكية الخاصة وبالتالي كان سندا قويا للمعاملات التجارية. ومعنى هذا أن هايك يعترف بضرورة وجود سلطة سياسية تفرض نظام الملكية الخاصة وتضمن عمل اقتصاد السوق، فالأمر إذن ليس مسألة حرية مطلقة ونشوء طوعي وتلقائي لاقتصاد السوق. لكن هايك يعتنق الفكرة القائلة إن السلطة السياسية لا تفعل شيئا سوى وضع علاقات الملكية الخاصة وقواعد اقتصاد السوق في شكل قانوني، أي تنقل ما كان تطورا تلقائيا للمعاملات التجارية إلى مستوى التشريع السياسي كي تضمن عمل السوق بحرية. إلا أن الذي حدث فعلا هو أن السلطة السياسية التي تشرع للملكية الخاصة واقتصاد السوق عملت بالفعل على إدخالهما بقوة القانون وفرضهما على المجتمعات التي لم يظهر بها اقتصاد السوق. يقول هايك: " .. لم تنشأ حضارة متقدمة حتى الآن بدون حكومة ترى أن هدفها الرئيسي هو حماية الملكية الخاصة"[22]. كان يجب على هايك أن يلاحظ أن حماية الملكية الخاصة هذه لا تنشأ طوعيا وتلقائيا إذا ما تُرك السوق وحده وفق آلياته، بل هو في حاجة دائمة إلى سلطة تفرض حق الملكية الخاصة؛ "التطور والنمو التالي.. يتوقف على حكومة قوية، فالحكومات القوية تحمي الأفراد من عنف أقرانهم وتجعل من الممكن نشوء نظام من التعاون التلقائي والاختياري.."[23]. الحقيقة أنه بمجرد وجود حكومة قوية تفرض حق الملكية الخاصة يجعل النظام التعاوني التلقائي للسوق ليس تعاونيا ولا تلقائيا بالمرة، لأنه في هذه الحالة يكون مفروضا من الحكومة ولن يكون اختياريا أيضاً لأن السلطة السياسية هي التي اختارته ابتداءً. نرى هنا كيف أن حجة هايك تنطوي على اضطراب وعدم اتساق واضح ومغالطات صريحة، إذ هو يناقض نفسه في سياق الحجة الواحدة.

---

(22) المرجع السابق، ص 46.

(23) المرجع السابق، ص 46-47.

النزعة اللاأدرية:

ولأن هايك يواجه كل صور التخطيط الاقتصادي أو الاجتماعي، فإن مواجهته هذه تطلبت إنكاره لفكرة الصالح الاجتماعي أو الهدف الاجتماعي، ذلك لأن الاعتراف بأن هناك مصالح اجتماعية يتبعه بالتالي القول بإمكانية إحداث تخطيط عام للوصول إليها. التخطيط يفترض المصلحة الاجتماعية، وإنكار التخطيط يعني إما أنه ليس هناك ما يسمى بالمصلحة الاجتماعية وأن كل ما هنالك مصالح أفراد، أو أن المصلحة الاجتماعية موجودة بالفعل لكن يمكن أن تتحقق دون تخطيط. ويعتنق هايك وجهة النظر الأولى القائلة بعدم وجود شئ إسمه المصلحة الاجتماعية، ذلك لأنه أنكر وجود المجتمع باعتباره كيانا مستقلا عن الأفراد.

وهذا ما أدى بهايك إلى نزعة لاأدرية متطرفة، نزعة تنظر إلى الحياة الإنسانية على أن ما يحكمها لا يمكن فهمه ولا يمكن استيعابه بالعقل، وبالتالي لا يمكن التحكم فيه، أي تخطيطه. يقول هايك: "إن كثيرا من نظم المجتمع التي لا غنى عنها في الحصول على أهدافنا الواعية هي في الحقيقة نتيجة التقاليد والعادات أو الممارسات التي لا هي مخترعة ولا مصممة للقيام بتحقيق هذه الأهداف. إننا نعيش في مجتمع يمكننا أن نوجه أنفسنا فيه وتكون لأفعالنا فيه فرصة جيدة لتحقيق أهدافها، لا لأن أقراننا تحكمهم أهداف معروفة أو صلات معروفة بين الوسائل والأهداف، بل لأنهم أيضاً محكومون بقواعد لا نعرف هدفها أو مصدرها في العادة ولا نعي كذلك بمجرد وجودها"[24]. يشير هذا النص بوضوح إلى فلسفة هايك في الجهل؛ إنه يصنع من الغموض واللاتعين فلسفة ويجعل منه شرطا إنسانيا عاما وكليا ومبدأ يبني عليه قواعده التشريعية. إنه يرفع من شأن العادات والتقاليد والتي يؤكد على طابعها التلقائي والعفوي، وهو بالتالي يجعل الفرد خاضعا لها ومتحكمة فيه دون وعي منه أو حتى قدرة على الفكاك منها.

ويذهب هايك إلى أن الأفراد جاهلون بأغلب الوقائع التي تحدد أفعال

(24) Hayek, Law, Legislation, and Liberty. Vol. 1: Rules and Order, op. cit., p.11.

أعضاء المجتمع الآخرين، وهذا ما يجعل قدرة الفرد على التأثير في أفعال الآخرين محدودة والتأثير في المجتمع ككل معدوم. إن هايك المفترض أنه الليبرالي الذي يعلي من شأن الفرد يعمل على العكس من مبادئه ويخيف الفرد بتوضيح جهله بوقائع مجتمعه وتفاصيله ومحدودية تأثيره ومعدومية هذا التأثير على مستوى المجتمع الكبير؛ أليس من المفترض أن تكون الليبرالية داعية إلى قدرة الأفراد على تغيير مجتمعهم؟ إن الحديث عن جهل الفرد ومحدودية تأثيره من قبل مفكر ليبرالي يجعله مقتربا للغاية من كل تفكير شمولي يبرر السلطة بنفس مبررات هايك: عجز وجهل الفرد ومحدودية تأثيره[25]. يقول هايك: "إن التبصر بدلالة جهلنا المؤسسي في المجال الاقتصادي وبالمناهج التي تعلمناها كي نتغلب على هذه المعضلة كانت في الحقيقة نقطة الانطلاق لتلك الأفكار المطبقة نسقيا في هذا الكتاب على مجال أوسع بكثير"[26] وهو يقصد كتاب "القانون والتشريع والحرية" ذي الأجزاء الثلاثة والذي يمثل آخر عمل فكري جاد أصدره هايك. يريد هايك أن يقول إن مبدأ الجهل هذا مصدره جهل الفرد بتفاصيل العملية الاقتصادية وحركة السوق وتغييرات الأسعار، تلك العقيدة التي دعا إليها الاقتصاديون النمساويون، وهو يأخذها من مجال النظرية الاقتصادية النمساوية ليوسعها على المجال الاجتماعي كله ويجعل منها مبدأ شاملا ويصنع منه ركيزة للتشريع وسندا لمذهبه الليبرالي. والحقيقة أن عقيدة جهل الأفراد بحركة السوق في النظرية الاقتصادية النمساوية هي في حقيقتها نزعة شكية لاأدرية ورثتها من ديفيد هيوم وصامويل بايلي كما رأينا.

تحييد المعرفة واختزالها إلى معلومات:

والمعرفة عند هايك ذات طابع فردي، وليس هناك ما يسمى بالمعرفة الاجتماعية، وهايك في الحقيقة يختزل المعرفة إلى مجرد معلومات يحوز عليها أفراد، ذلك لأن الأفراد هم منتجو المعلومات. كما ليس عند هايك ما

(25) Ibid, P.12.

(26) Ibid., p.13.

يسمى بمجموع معارف الأفراد المرتبط عضويا. لكن ما يسميه الحضارة هي التي تمكن الأفراد من الاستفادة من معارف كثيرة ونتائجها لا يعرفونها شخصيا[27]. وهذا ما يؤدي إلى القول بأن فوائد المعارف المجهولة هي الأشياء المادية التي صنعتها هذه المعارف والتي يستفيد منها الفرد وهو يجهلها. ولعل هايك يقصد القول إن الإنسان يستخدم السيارة دون معرفة منه عن كيفية صنعها، وعلى الرغم من أن هذا صحيح في حالة استخدام الفرد للتكنولوجيا، إلا أنه غير صحيح في حالة تعامل الإنسان مع مجتمعه، فلا يمكن أن يتعامل معه مثلما يتعامل مع سيارته، أي باعتباره شيئا جاهزا يستفيد منه دون أن يعلم كيفية صنعه وكيفية عمله. ومرة أخرى نرى كيف أن هايك يعامل المجتمع على أنه شئ مصنوع، استمرارا منه في النزعة الطبيعية التي ترد كل اجتماعي وثقافي إلى الطبيعي.

والمعرفة عند هايك لا نفع لها إلا أن تكون وسيلة فردية للحصول على قوة أو ميزة أو تحقيق مصلحة، ولا تصلح بالتالي لأن تكون وسيلة جماعية لتحقيق غايات مشتركة، ذلك لأنها في الأصل نتاج الأفراد والحاصلين عليها أفراد لا كيانات كلية. والحقيقة أن ما يسميه هايك المعرفة هي مجرد معلومات، والدليل على ذلك حديثه عن معرفة الأسعار والوسائل والقوى المتاحة أمام الفرد في السوق على أنها معرفة. إن رأيه ينطبق على العلاقة بين الأفراد والمعلومات لا العلاقة بين المجتمع والمعرفة، ذلك لأن المعرفة بمعنى الكل المتجانس عضويا من المفاهيم والتصورات والقضايا هي نتاج اجتماعي بالدرجة الأولى، ويمتلك كل مجتمع الآليات التي تمكنه من إنتاج وإعادة إنتاج هذه المعرفة ونقلها إلى الأجيال الجديدة ومراكمتها.

والحقيقة أن هايك يستند على حجة سوفسطائية في نفيه لإمكانية التخطيط الاجتماعي ترجع إلى حجج زينون الإيلي في نفي الحركة؛ ذهب زينون إلى أن الحركة مستحيلة لأن المتحرك عليه اجتياز عدد لامتناه من أجزاء المكان، ولأن المكان والزمان ينقسمان إلى ما لا نهاية له من النقاط

(27) Hayek, The Constitution of Liberty (London: Routledge and Kegan Paul, 1960), p.24.

واللحظات، فإنه لا يمكن اجتياز ما لا نهاية لانقسامه، وهكذا نفى زينون إمكانية أن يتحرك السهم المنطلق أو أن يسبق آخيل السلحفاة، إذ عليه أن يقطع نصف المسافة أولا، ثم أن يقطع نصف النصف وهكذا إلى ما لا نهاية. وبالمثل يذهب هايك إلى أن التخطيط يعتمد على المعرفة الشاملة والكلية بكل تفاصيل الموضوع المراد تخطيطه، وبما أنه لا يمكن الوصول إلى مثل هذه المعرفة نظرا لأنها لامتناهية في التفاصيل والجزئيات، ونظرا لمحدودية المعرفة البشرية والجهل الطبيعي للأفراد، فلا يمكن أن يكون هناك تخطيط، والأفضل أن يترك المرء الأحوال على ما هي عليه، أي أن يترك نظام السوق الحر وفق آلياته التلقائية لأنها وحدها هي الكفيلة بإحداث الرفاهية للجميع وإدخال التوازن بين الناس[28]. ومن الواضح كيف تختلط النزعة السوفسطائية عند هايك بنزعة قدرية تسلم بالقوانين الحتمية لاقتصاد السوق.

حيادية الوسائل وإنكار الأهداف الاجتماعية:

ينكر هايك شرعية السياسات الموجهة نحو إشباع حاجات عينية، لأن هذه الحاجات العينية هي حاجات جماعة معينة وبالتالي حاجات خاصة، وهو بذلك ينكر شرعية أي سياسة موجهة نحو دعم الفقراء والطبقات الدنيا. والمنافع العامة التي على الحكومة أن تشبعها في نظره هي تأمين الشروط التي يسعى في ظلها الأفراد والجماعات الأصغر (من المجتمع الكبير) نحو فرص توفير احتياجاتهم. يعمل هايك بذلك على اختزال الاحتياجات Needs إلى الفرص .Opportunities فالفرص المتاحة هي التي تشكل وسائل لإشباع الحاجات. ومعنى هذا أننا لا نستطيع إيجاد وسائل جديدة لإشباع الحاجات غير الفرص المتاحة أمامنا؛ فإذا كان الوضع الاقتصادي القائم لا يستطيع مساعدة الفقراء فيجب أن يظلوا على حالهم حتى تتحسن الأوضاع وتتوافر فرص تشغيلهم ورفع مستواهم، لكننا لا نستطيع أن نبحث عن حلول خاصة لهم لأننا مقيدون بالفرص المتاحة وحسب.!!. والحكومة لن تشبع حاجات

---

(28) Hayek, The Constitution of Liberty, p.29.

مباشرة وعينية بل ستوفر الشروط أو المناخ المناسب لفرص إشباع الحاجات المباشرة. فالحكومة عنده لا تشتغل على الحاجات بل على الوسائل(29)، سواء كانت هذه الوسائل فرصاً أو مناخاً يوفر فرصاً. والحقيقة أن ما يقصده هايك بالفرص هو فرص الاستثمار والتشغيل المربح لرأس المال، لأن الفقراء ليسوا في حاجة إلى فرص بل لهم حق في العمل.

أما عن الوسائل التي ستوفر فرص إشباع الحاجات فإن هايك يذهب إلى أن الإجماع عليها يمكن أن يتحقق فقط عندما لا نعلم لأي أهداف خاصة توضع تلك الوسائل؛ فجهلنا بالأهداف هو في حد ذاته ما يجعل الوسائل ذاتها متفق عليها(30). وهذا هو الإجماع الذي يتحقق بالجهل، إنها نعمة الجهل!!. ومرة أخرى نلاحظ لدى هايك نفس النزعة اللاأدرية التي سبق ظهورها لدى ديفيد هيوم.

وتتوقف إمكانية تحقيق نظام سلمي لدى هايك على الاتفاق على الوسائل لا على الأهداف، لأن الأهداف في نظره هي مصدر الصراع بين الناس، إذ هي بطبيعتها متعارضة ومتناقضة. لكن هايك هنا يفترض حيادية الوسائل، يفترض طبيعة متأصلة في الوسائل تجعلها محايدة(31). لكن هذا مستحيل في عالمنا المعاصر. والملاحظ أن حيادية الوسائل من بين المسلمات الأيديولوجية لليبرالية الجديدة والتي نجحت في تمريرها على الكثير من الاتجاهات الفكرية في الاقتصاد والسياسة والقانون. لكن ما هي الوسائل المحايدة التي يقصدها هايك هنا؟ إنها النقود والسوق الحر المفتوح، أي الاقتصاد النقدي والتبادل التجاري وفق المعايير والقوانين الرأسمالية، مع كل ما ينظمهما من مؤسسات مالية وتجارية، مثل صندوق النقد والبنك الدولي ومنظمة التجارة العالمية. ينظر هايك إلى النقود والسوق على أنهما من الوسائل المحايدة في حين أنهما في الحقيقة أبعد ما يكون

---

(29) Hayek, Law, Legislation, and Liberty. Vol.2: The Mirage of Social Justice, op. cit., P.2.

(30) Ibid., p.3.

(31) Ibid., Loc. Cit.

عن الحياد. إن حياد النقود والسوق هو الأيديولوجيا الليبرالية الجديدة بعينها، الوهم الذي تريد الرأسمالية العالمية تمريره باعتباره مسلمة وأمر واقع. فلا يمكن للتعاملات النقدية بين الأغنياء والفقراء أو بين الدول الرأسمالية الغنية والدول النامية الفقيرة أن تكون محايدة؛ والبورصة ليست محايدة أبداً، هي وصندوق النقد والبنك الدولي ومنظمة التجارة العالمية. فالتعاملات النقدية تؤدي إلى ظهور مصالح الربح النقدي المنفصل عن أي عمل إنتاجي أو خدمي، والسوق الرأسمالي يتجه تلقائياً نحو الاحتكار وتركز الثروة، بل ونمو التناقضات الطبقية، والتناقضات داخل الطبقة الرأسمالية ذاتها بين رجال الصناعة ورجال المال. الحقيقة أن اقتصاد السوق لا يؤدي تلقائياً إلى نظام سلمي كما يدعي هايك، بل يؤدي إلى العكس التام: الاستقطاب والتناقض والصراع.

يذهب هايك إلى أننا بسبب عدم قدرتنا على التنبؤ بالنتيجة الفعلية لتطبيقات قاعدة معينة فنحن قادرون على الافتراض بأنها من الممكن أن تزيد من فرص كل منا بالتساوي. وعدم القدرة على التنبؤ هو الاحتمال، ويستخدم هايك معنى الاحتمال هنا لتوضيح حيادية القواعد وقدرتها على خدمة أهداف متنوعة وتقديم فرص غير متوقعة. لكن الاحتمال عندما ينقل من مجال العلم الطبيعي إلى العلم الاجتماعي يصبح لاأدرية وشكية واضحة.

ويستطيع هايك استبعاد الأهداف والغايات على أساس مجتمع السوق الرأسمالي غير المقيد؛ فهذا المجتمع هو الذي يشكل لديه البناء التحتي لنظريته، إنه القبلي السوسيوتاريخي. هايك إذن يؤسس لمجتمع كبير ملحق بالسوق عن طريق حيادية القواعد والوسائل.

ويبدو في لغة هايك استبعاد مقصود للمصطلحات ذات الطابع الاجتماعي، وهذا ما يتضح من النص التالي. يقول هايك: "إن قواعد السلوك التي تسود في مجتمع كبير ليست مصممة لإنتاج منافع خاصة منظورة لمجموعة معينة من الناس، بل هي وسائل متعددة الأغراض ومطورة باعتبارها تكيفات Adaptations مع أنواع معينة من البيئة لأنها تساعد في

التعامل مع أنواع معينة من المواقف"[32]. والملاحظ في هذا النص أنه يقوم بإحلال مجموعة من المصطلحات محل مجموعة أخرى. فهو يستبعد مصطلحات "منافع منظورة" و"مجموعة من الناس"، ويحل محلها مصطلحات أخرى من مثل "وسائل متعددة الأغراض" و"تكيفات" و"بيئة" و"مواقف". إن الخطاب الليبرالي لدى هايك يستبعد عن قصد كل المصطلحات التي يمكن أن تحمل دلالات استقلال المجتمع عن أفراده أو اتصاف فئة معينة منه بحاجات خاصة ويحل محلها مصطلحات يمكن أن نطلق عليها "تطورية" Evolutionary، لا بمعنى تقدمي بل بمعنى نشوئي، أي مرتبطة بالنزعة التطورية، وهذا ما يتضح من مصطلحات "وسائل" و"تكيف" و"بيئة". ذلك أن هايك يحول في هذا النص الوسائل من خدمة أهداف أو تحقيق منافع إلى تكيف مع البيئة أو الوسط حسب الموقف أو الوضع. إن نزعة هايك التطورية تقترب من نوع من الداروينية الاجتماعية، وكذلك تقترب من تطورية كارل بوبر.

والديمقراطية عند هايك ليست هدفاً في حد ذاته بل هي مجرد وسيلة للوصول إلى اتفاق عام حول القواعد العامة لحكم. والمهم لديه ليس حكم الأغلبية بل الحكم الرشيد الذي يتمثل في وضع وسائل تخدم أهدافاً عديدة. يقول هايك: "إن الأغلبية.. تحت إلزام بأن تكون عادلة"، ومعنى هذا أن الأغلبية يمكن ألا تكون عادلة مثلما حدث في الدكتاتوريات الفاشية في إيطاليا وألمانيا النازية؛ "وإذا ائتمنا قرارات بهذه النوعية" أي تلك المتعلقة بالشئون المالية وأهمها الضرائب وتوزيع الدخل)، "لحكومة ديمقراطية أو حكومة الأغلبية، فنحن نفعل ذلك لأننا نأمل أن تخدم مثل هذه الحكومة المصلحة العامة. لكن سوف يكون انحرافاً عن هذا المثال إذا عرَّفنا المصلحة العامة على أنها كل ما ترغبه الأغلبية"[33] المصلحة العامة إذن ليست هي ما ترغبه الأغلبية، بل هي كما عرفها هايك نفسه في نفس الصفحة التوزيع العادل حسب إسهام كل فئة في العملية الإنتاجية أو

---

(32) Ibid., P.7.

(33) Ibid., pp. 7-8.

الخدمية. والواضح أنها عدالة مرتبطة بعقيدة الاقتصاد السياسي النيوكلاسيكي في التوزيع حسب الإسهام. نرى هنا كيف تتداخل عند هايك مبادئ الاقتصاد السياسي النيوكلاسيكي مع مبادئ الليبرالية التقليدية؛ فهذا التداخل هو ما يميز الاتجاه الليبرالي الجديد كله.

ويذهب هايك إلى أننا في حاجة إلى قواعد لأننا لا نعرف توابع أفعالنا كلها، ولاستحالة معرفة كل الوقائع الخاصة التي تتأسس عليها كل نشاطات المجتمع الكبير، ويقول في ذلك: "إن القواعد هي وسائل devises للتعامل مع جهلنا الأساسي (أي المتأصل في طبيعتنا البشرية وفي مجتمعنا). وسوف يكون هناك استغناء عن القواعد بين شعب كلي العلم متفق على الأهمية النسبية لكل الأهداف المختلفة"[34]. والحقيقة أن هذه حجة سوفسطائية؛ فالمعرفة لا تتأسس على الوقائع بل على تعميمات منها، وهايك يخلط هنا بين المعرفة والمعلومات، وهو الخلط الشهير الذي أدى إلى تدعيمه ونشره عصر المعلومات الحالي. صحيح أن هناك جهل بالمعلومات، لكن هذا الجهل لا يرقى لأن يكون جهلاً معرفياً، لأن المعرفة تكون بالقانون الحاكم للوقائع، لا بالوقائع نفسها. ويشبه هايك هنا كارل بوبر ونقده للاستقراء على أساس حجة الجهل بكل الوقائع والأحداث الجزئية واستحالة حصرها، ويشبه أيضاً كل الهجوم على قانون السببية على أساس استحالة حصر الجزئيات والذي مورس من الغزالي وعبر هيوم وحتى فلسفة الاحتمال المعاصرة. الغزالي أنكر السببية وفاعلية القانون الطبيعي لإفساح المجال للقدرية والجبرية ولإثبات قدرة الإله اللامحدودة على الطبيعة؛ ويحافظ هايك على نوع جديد من القدرية والحتمية بإنكاره للقدرة البشرية على المعرفة الشاملة بجزئيات الحياة الاجتماعية والاقتصادية، لكن بهدف إفساح المجال لفوضوية السوق، والتي تُرد في النهاية إلى التسليم بقدرية قوانينه التي تعمل بصورة تلقائية وطبيعية من خلف إرادة البشر، وفوق إمكانية التدخل الطوعي من المجتمع للتحكم في علاقاته الاقتصادية.

---

(34) Ibid., p.8.

ويرد هايك المعرفة إلى معرفة فردية بالوسائل لأنه لا يعترف بمعرفة اجتماعية، ويرد المعرفة الفردية إلى معرفة بالأسعار: ، لأن الأسعار في نظره هي المؤشرات التي تدل على حركة العرض والطلب وبالتالي تتضمن موجهات للسلوك الاقتصادي. لكن معرفة الأسعار عنده، ولكونها فردية فهي ليست دقيقة ولا شاملة؛ فنحن لا نعرف بأي ثمن سوف تباع السلعة في السوق، ولا نعرف أثمان كل السلع في لحظة معينة واحدة، وبالتالي فكل ما نستطيع أن نفعله هو التعامل في ظل نظام احتمالي حسب توقعات غير أكيدة. والملاحظ أن هذه الحجة تبطل كل محاولات التخطيط الاجتماعي أو الاقتصادي. وسخرية الموقف تأتي من أن هايك يقول هذا الكلام في عصر المعلومات وعصر الثورة التكنولوجية، أي العصر الذي توافرت فيه إمكانات التخطيط بالفعل. ويصر هايك على أن الحكومة لا يمكنها أن تعرف، وبالأحرى أن تخطط، لتحقيق تساوي الفرص أمام الجميع، ذلك لأن مثل هذا التخطيط يتجاوز قدرة أي حكومة مهما كانت قوية، ولأن توفير الفرص مهمة ملقاة على عاتق الأفراد لا الحكومة أو أي مؤسسة أخرى. يقول هايك: "إن الفكرة القائلة إن الحكومة يمكنها أن تحدد كل الفرص المتاحة للجميع، أو يمكن أن تضمن تساوي الفرص أمام الجميع، هي فكرة تتناقض مع كل عقلانية المجتمع الحر"[35] لأن المجتمع الحر في نظره يجب أن يُترك دون تدخل، خاصة إذا كان هذا التدخل حكومياً ينطوي على تخطيط اقتصادي. والحقيقة أن ما في ذهن هايك وهو يتفوه بهذه الكلمات هو الاشتراكية التي كان يناصبها عداءً شديداً.

تجاوز الطبقة والمحددات الطبقية:

ويقفز هايك على الطبقة والمحددات الطبقية لأن هذه المفاهيم، علاوة على أنها من التراث الماركسي والاشتراكي الذي يناصبه العداء، هي المدخل الطبيعي للتساؤل حول العدالة الاجتماعية التي لا يعترف بها من الأصل. وهو يتجاوز مفهوم الطبقة بعدة طرق؛ منها أنه لا يستخدم مصطلح

---

(35) Ibid., p.9.

الطبقة مطلقاً ويستعيض عنه بمصطلحات بديلة مثل الجماعة أو الجماعات Groups، ومنها حديثه عن الجيل Generation والأسرة .Family فهو يذهب إلى أنه إذا كانت هناك فرص متاحة أمام جيل ما فإن مهمة الحكومة إتاحة نفس الفرص للجيل التالي، وهذه هي العدالة في نظره، والتي لا تتمثل في توفير فرص جديدة للفقراء بل في المحافظة على نفس الفرص التي كان يتمتع بها الجيل السابق، والواضح هنا أن هايك يريد من الحكومة المحافظة على الوضع المسيطر للطبقات الغنية. كما يذهب إلى أنه إذا ما اختارت أسرة ما مكاناً معيناً لسكن ووضعت ترتيبات معينة لحياتها، فإن أبناء هذه الأسرة من حقهم إما نفس الحرية التي كانت لآبائهم أو فرصاً أفضل مما كان متوافراً لهم. وهكذا يستخدم هايك الجماعة والأسرة بديلاً عن الطبقة، وكل شئ لديه هو اختيار من ممكنات متاحة وفرص وحق في المحافظة على نفس المستوى من الحرية؛ ومع كل هذه المصطلحات يعمل هايك على تغييب مبادئ مثل الحق في العمل وفي حد أدنى للأجور وحد أدنى لدخل الأسرة والحقوق الاجتماعية العامة في الرعاية الاجتماعية والصحية. وتحليلات هايك هنا في غاية التجريد والعمومية، ذلك لأن الأسرة لا تختار طواعيةً مكاناً للسكن ولا تضع ترتيبات للحياة إلا إذا كانت منتمية لشريحة اجتماعية معينة تمكنها إمكاناتها المادية من هذه الحرية في الاختيار. إن هايك في الحقيقة يقصد الشرائح الوسطى والعليا من الطبقة الوسطى، خاصة في الدول الغنية، وكذلك الطبقات العليا في كل مجتمع. أما تلك الشرائح الاجتماعية التي لا تجد أمامها سوى مكان واحد وترتيبات واحدة معينة للحياة فلا نستطيع أن نقول معها أنها تختار بحرية، بل إن مكان العيش وترتيب الحياة يكونان مفروضان عليها. الواضح أن هايك يريد الحفاظ على مكتسبات طبقة معينة وحسب، وهذه هي نزعته المحافظة المتخفية وراء خطابه الليبرالي عالي التجريد والعمومية[36].

ويتجاوز هايك الطبقة أيضاً عن طريق مفهومه عن حرية الاختيار والفرص المتاحة؛ فإن التأكيد المستمر من قبله عليهما يجعله يتجاوز مشكلة

---

(36) Ibid., p.10.

انحباس عدد كبير من السكان في مستويات طبقية معينة لا يستطيعون منها فكاكاً. الحقيقة أن حرية الاختيار والفرص المتاحة في عالمنا المعاصر مشروطة بالوضع الطبقي؛ فلكل طبقة حدود لحرية تحركها ونوعية معينة من الفرص المتاحة أمامها. يريد هايك أن يسرب لنا فكرة ضمنية تقول إن المجتمع الكبير، المجتمع الليبرالي، يتيح فرصاً متساوية أمام الجميع، لكن ليس ذلك صحيحاً في ظل المجتمع المنقسم طبقياً. إن تجاوز مفهوم الطبقة والمحددات الطبقية بمفاهيم حرية الاختيار والفرص المتاحة طريقة أيديولوجية معروفة في التراث الليبرالي. إن هايك يتحدث عن المجتمع الليبرالي الكبير الذي لا نجده حتى الآن في أي مكان في العالم. وإذا وُجد هذا المجتمع فربما يتصف بما يأمله هايك. لكن حتى تأسيسه سيظل كل مجتمع منقسم طبقياً، وستظل المحددات الطبقية هي التي تشرط واقعنا الاجتماعي.

إنكار التخطيط الاجتماعي والعدالة الاجتماعية:

يقدم هايك نقده للتخطيط وللعدالة الاجتماعية على أساس أنه نقد للاشتراكية؛ فهو عن طريق توضيحه لفشل الاشتراكية كنظرية وكممارسة، على المستوى الاقتصادي والسياسي، فهو يقدم نقداً غير مباشر لكل فكرة تدعو إلى العدالة الاجتماعية حتى ولو لم تكن اشتراكية.

تذهب إحدى نقاط هجوم هايك على الاشتراكية إلى أنها تعصف بمبدأ الحياد تجاه القيم وتمنع الأفراد من أن يكون لديهم حرية اختيار الحياة الفاضلة التي يتصورونها لأنفسهم. ومن الواضح أن مبدأ الحياد الذي يدافع عنه هايك يمتد إلى الحياد تجاه كل القيم بما فيها العدالة الاجتماعية. هذا بالإضافة إلى أن الدعوات الاشتراكية بدأت أول ما بدأت كدعوات للعدالة الاجتماعية. ويمكن الرد عليه بالقول إن هذا النقد يخلط بين الاشتراكية كفكرة ومبدأ وبين الأنظمة الاشتراكية التي ظهرت بالفعل في القرن العشرين. فهذه الأنظمة هي التي عصفت بمبدأ الحياد وبمبدأ حرية الأفراد في اختيار أنماط الحياة الفاضلة من وجهات نظرهم. وكلنا يعرف كيف انحرفت هذه

الأنظمة عن جوهر الاشتراكية الذي هو العدالة الاجتماعية وضبط المجتمع للاقتصاد بدلاً من أن يكون الاقتصاد هو المسيطر على المجتمع؛ وكيف تحولت الأنظمة الاشتراكية إلى دكتاتوريات بيروقراطية.

إن الاشتراكية كفكرة ومبدأ تنطلق من التمييز بين الحاجات الإنسانية والحاجات المادية، وبين الاقتصاد المنزلي أو العائلي أو الجماعي Household Economy واقتصاد السوق. الاقتصاد المنزلي أو العائلي أو الجماعي هو الذي يتوجه فيه الإنتاج إلى تلبية احتياجات أعضاء الجماعة، وهي ليست كلها حاجات استهلاكية بل احتياجات بشرية وإنسانية. ومن بين أهم هذه الاحتياجات حد أدنى للأجر ومستوى معيشي لائق وعمل كريم لا يستعبد الإنسان؛ أما اقتصاد السوق فالإنتاج فيه للربح ولمراكمة المزيد من الثروة، بحيث تصبح الثروة هدفاً في ذاته. الاشتراكية من حيث هي فكرة ومبدأ تركز على حاجات الجماعة وأهدافها، ولديها تصور واضح عن الحياة الكريمة التي تتضمن تنمية القدرات والمواهب البشرية وعدم تحول الإنسان إلى سلعة ومنع تحول قوة عمله إلى سلعة. وهذه الأهداف لا تستبعد بالضرورة مبدأ حرية الأفراد في اختيار نمط حياتهم، بل على العكس، إذ هي تعني هذه الحرية ذاتها. ذلك لأن النظام الرأسمالي حسب النقد الاشتراكي له هو الذي يكبل الأفراد بقانون القيمة الحديدي ويجعلهم عبيداً للمال. صحيح أن أهداف الاشتراكية يبدو عليها اليوطوبية ويمكن أن تُتهم بأنها خيالية لا يمكن تحقيقها، إلا أنها هي الأهداف الحقيقية للفكر الاشتراكي منذ نشأته. وإذا أراد أحدهم نقد الاشتراكية فلينقدها في أفكارها هذه لا في مواقفها الأضعف في الممارسة والتطبيق العملي.

ولا يزال هايك يحتفظ بالتعارض القديم بين الفرد والجماعة، فهو يدافع عن حرية الفرد ضد ما يسميه طغيان الجماعة[37]. لكن هذا التعرض تحله الاشتراكية بسهولة والذي يعد من أهم إنجازاتها. تستند حجة هايك على القول بأنه إذا لم يكن هناك حياد تجاه الغايات والقيم وكان هناك اتفاق

---

(37) O'Neill, John, The Market: Ethics, Knowledge, and Politics (London: Routledge, 1998), p.28.

حول غاية واحدة فإن هذا يؤدي إلى طغيان الوسائل التي توصل إلى هذا الهدف الواحد، وبذلك تصبح الغاية مبررة للوسيلة وننتهي إلى الشمولية. لكن يعني كلام هايك من جهة أخرى أنه يجب فصل الاقتصاد عن أي هدف اجتماعي أو جماعي وأي إلزامات أو معايير أخلاقية؛ وهو بذلك يكون قد أقام هدفاً للاقتصاد بالفعل وقام باختيار ووضع إلزاماً؛ فقد وضع أمام عينيه هدف إقامة اقتصاد حر منفصل ومستقل عن المجتمع والسياسة، وهذا في حد ذاته هدف اقتصادي وغاية يمكن أن تبرر لنا كل الوسائل للوصول إليها؛ واختار السوق الحر باعتباره أفضل شكل اقتصادي يمكن وجوده، وبذلك وضعه باعتباره معياراً وقيمة عليا، وقدم قيوداً على تدخل المجتمع والدولة في هذا السوق الحر. وإذا كان هايك يريد أن يكون متفقاً من منطق حجيته لكان قد ذهب إلى أن المجتمع إذا أجمع على أهداف وغايات معينة بطريقة ديمقراطية فإن من حقه تحقيقها حتى إذا تخلى عن حيادية السوق. لكن ليس عند هايك أي تصور عن إجماع ممكن حول الغايات في مجتمع ما، فالمجتمع عنده ووفق عقيدته الليبرالية ليس سوى مجموع من الأفراد الذين يحمل كل واحد منهم تصوره الخاص عن الحياة الكريمة[38]. من هنا نرى كيف أن الأيديولوجيا التي يدافع عنها قد فرضت عليه القيام بشكل معين من البرهنة على حجته غير متفق مع منطق تفكيره، وعتَّمت لديه تصورات كان يمكن أن تفيده في نظريته.

ونظراً لأن هايك يتبنى نظرية المنفعة الحدية التي ظهرت في الاقتصاد السياسي النيوكلاسيكي النمساوي، ولأن المنفعة الحدية هي منفعة فردية في الأساس، فقد كان عليه أن يواجه فكرة أخرى مقابلة لها وهي المنفعة الجماعية أو الاجتماعية ويحكم عليها بأنها مجرد شئ متخيل ومتوهم: "هل تدل المنفعة الجماعية على شئ يمكن اكتشافه؟ إنها موجودة بشكل قليل مثلما يوجد عقل جماعي، وهي في أفضل الأحوال شئ مجازي"[39].

(38) Hayek, Law, Legislation, and Liberty. Vol.2: The Mirage of Social Justice, p.107.

(39) Ibid., p.120.

وهكذا ينكر هايك وجود منفعة اجتماعية مستقلة عن المنفعة الفردية، ذلك لأنه اختزل المجتمع إلى أفراده المكونين له. إذا نظؤنا إلى المجتمع كما يوجد حقيقة على أنه مكون من طبقات لا من أفراد، فسوف نرى كيف أن المنفعة ليست فردية أبداً، بل هي مرتبطة بالوضع الطبقي للفرد، بحيث تحدد الطبقة معنى ونطاق المنفعة الفردية. إنني لانتمائي لطبقة فقيرة أُعلي من أهمية منافع معينة على منافع أخرى، وتتغير تفضيلاتي من المنافع كليةً عندما أكون منتمياً لطبقة أخرى. إن ما يتغافل عنه هايك أن المنفعة الحدية مشروطة طبقياً، بحيث تختلف حسب اختلاف الدخل الذي هو اختلاف طبقي بالأساس. وإنكار هايك للمنفعة الاجتماعية هو الذي يمكنه من إنكار مفهوم العدالة الاجتماعية.

إنكار المجتمع وكل ما هو اجتماعي:

يذهب هايك إلى إنكار وجود شئ اسمه المجتمع، ذلك لأن كل يوجد في نظره أفراد يرتبطون بعلاقات، إما شخصية إذا كانوا يعرفون بعضهم بعضاً مباشرة، أو غير شخصية إذا كانوا في نظام موسع، نظام السوق الرأسمالي. وينظر هايك إلى إضفاء كيان خاص للمجتمع مستقل عن الأفراد المكونين له على أنه شخصنة للمجتمع Personalization، كما لو أن المجتمع شخص واحد كبير[40]. والحقيقة أن هايك بذلك يفهم المجتمع من منظور فردي ولا يتصور فكرة المجتمع التي هي فكرة زائفة. لكن المجتمع ليس مجموع من الأفراد وليس شخصاً واحداً كبيراً أو مجموعة من الناس تمت شخصنتها، بل هو أكثر من ذلك بكثير. إنه التشكيلة الاقتصادية والثقافية التي تمنح الأفراد أنفسهم هوياتهم. والدليل على ذلك مثال نستعيره من عالم الاقتصاد الرأسمالي المفضل لدى هايك والذي يدافع عنه باستماتة. فالشركة تُعامَل بالفعل على أنها شخص اعتباري يتمتع بحقوق وعليه واجبات ويمكن أن يكون طرفاً في التقاضي سواء كانت صاحبة دعوى أو مدعياً عليها، أما الأفراد المكونين لها فلا يتمتعون مثل ما تتمتع به الشركة باعتبارها كيان

(40) هايك: الغرور القاتل، ص137.

واحد أو شخص اعتباري، بل هم يستفيدون منها لانتمائهم إليها فقط. وإذا كان هذا هو حال عالم الشركات الرأسمالية، فما الذي يمنع هايك من أن يكون المجتمع مثل الشركة، يحصل منه الأفراد على هوياتهم ويستمدون منه حقوقهم وتكون واجباتهم نحوه هو في الأساس؟

الاستحالة الحسابية للاشتراكية، وللتخطيط الاجتماعي:

ويوجه هايك ثلاثة انتقادات أساسية للاشتراكية؛ الأول يذهب إلى أنها عودة إلى الوراء، لأنها لا تصلح للتطبيق إلا على المجتمعات البدائية، كما أن الاتحاد التعاوني بين المنتجين لا يصلح إلا في الصناعات الصغيرة والحرف السابقة على ظهور الصناعة الكبيرة؛ والثاني يذهب إلى أن الاشتراكية مقامة على فكرة يوطوبية تتمثل في مفهوم المنتج باعتباره فناناً؛ والمنتج الفنان هو من له كل الحق في حيازة كل ما أنتجت يداه، لكن المنتج الفنان أو الحرفي لم يعد له وجود في عالمنا المعاصر؛ هذا علاوة على عدم إمكانية تطبيق هذا النموذج من العمل على المجتمع كله. والثالث يذهب إلى أن الاشتراكية تعبير عن غريزة دنيا ترجع إلى قيم القبيلة البدائية المتمثلة في الرغبة في تساوي كل أفراد المجتمع وكراهية الاختلاف. والحقيقة أن كل هذه الانتقادات قد سبق توجيهها للاشتراكية؛ فالنقد الأول وجهه الاقتصاد النيوكلاسيكي، والنقد الثاني والثالث وجهه جوستاف لوبون وريمون آرون وكارل بوبر. أما عن النقد الأول فإن الاشتراكية بمكن تطبيقها بالفعل في العصر الحديث نظراً لتحول الإنتاج من الصناعة الكمية الموسعة إلى الإنتاج المرن أو اللين والذي عاد إلى أسلوب الوحدات الإنتاجية الصغيرة. أما عن النقد الثاني فإن المنتج باعتباره فناناً عاد مرة أخرى في عصر التكنولوجيا، ذلك لأن الكومبيوتر والروبوت عملا على إقلال المسافة الفاصلية بين العمل الذهني والعمل اليدوي بنقل التصميم مباشرة من على شاشة الكومبيوتر إلى خط الإنتاج، والعملية الإنتاجية في ظل التكنولوجيا العالية في حاجة إلى درجة من الإبداع لدى العامل لم تكن موجودة في عصر الصناعة الثقيلة المستخدمة لأيد عاملة كثيفة. أما عن النقد الثالث فإن السعي نحو العدالة الاجتماعية كان دائماً ما يهاجم على أنه حقد طبقي ورغبة

غريزية في تساوي الجميع؛ لكن السعي نحو العدالة الاجتماعية شئ والسعي نحو الهبوط بالطبقات الغنية إلى الأسفل شئ آخر.

يذهب هايك إلى أن الاشتراكية تنظيم شمولي للاقتصاد، وعلاوة على أن هذا كفيل في حد ذاته برفضها بالنسبة لهايك، فإنه يقدم مزيداً من التفنيد لإمكانية التنظيم الشمولي للاقتصاد، لأن اتجاهات فكرية عديدة معاصرة له كانت لا ترى أي مانع ولا أي عيب في التنظيم الشمولي. لا يمكن عند هايك تنظيم شئ إلا بمعرفة أدق تفاصيله وحيازة كل المعلومات المتعلقة به. أما الاقتصاد فتدخل فيه المصادفة واللايقين، وبالتالي لا يمكن تنظيم ما لا يمكن معرفته بالكامل أو توقع كل نتائجه. والحقيقة أن هذه الحجة دائرية وتتضمن لغواً لأنها تقول: لا يمكن تنظيم ما لا يمكن تنظيمه. لكن الحقيقة أن التقدم المعلوماتي يتيح ما كان يشكك فيه هايك؛ كذلك فإن الاقتصاد هو بالفعل مجال تنتظمه قوانين يمكن معرفتها والتحكم بها ولا يخضع للايقين أو المصادفة كما يريد هايك أن يوهمنا. فعندما يعاني أكثر من نصف سكان العالم من الجوع والفقر فليس للصدفة واللايقين دخل في ذلك أبداً، وعندما يفقد الناس وظائفهم فليس ذلك نتيجة للصدفة أبداً، ولا قضاءً وقدراً ولا قسمة ونصيب. إن حجة هايك فوضوية بالإضافة إلى كونها لغواً، ترجع في أصلها الفلسفي إلى حجج زينون الإيلي في نفي الحركة والتأكيد على الثبات المطلق.ذهب زينون إلى أنه إذا كان هناك سباق بين أخيل العدَّاء اليوناني وبطل الأولمبيات الشهير وسلحفاة على الوصول إلى منتصف المسافة بينهما، فإن كل واحد منهما عليه أن يقطع نصف النصف، وكي يقطع نصف نصف المسافة عليه أن يقطع نصفها أيضاً وهكذا إلى ما لا نهاية. ولأن المسافة تنقسم إلى ما لا نهاية له من الأجزاء فلا يمكن عبور ما لانهاية لأجزاءه، فاللانهاية لا يمكن قطعها. وما يجعل حجة هايك تتشابه مع هذه الحجة لزينون أن هايك يقدم تبريراً أيديولوجياً للاستحالة الحسابية للاشتراكية، فكان عليه أن يثبت استحالة تنظيم ما لا نهاية له. ولأن الاقتصاد ينقسم إلى قرارات لا نهاية لها (قرارات بالبيع والشراء والإنتاج. . . إلخ)، فلا يمكن تنظيم ما لانهاية لانقسامه ولا حصر لأجزائه.هذه الحجة سوسفطائية وتبطل المشروعية العلمية لكل العلوم

الاجتماعية وأولها علم الاقتصاد نفسه الذي هو مجال تخصص هايك. فماذا يفعل العلم الاقتصادي سوى الكشف عن القوانين الاقتصادية الحاكمة لحركة السلع ولعمليات الإنتاج والاستهلاك؟ تصل درجة الالتزام الأيديولوجي بالدفاع عن اقتصاد السوق ومهاجمة الاشتراكية عند هايك إلى درجة التضحية بالهدف الأساسي لعلم الاقتصاد نفسه.

خاتمة

يتضح لنا من استعراض مواقف فريدريك هايك الرافضة للتخطيط الاجتماعي والعدالة الاجتماعية ولكل ما هو اجتماعي أن العولمة الحادثة الآن والتي تسير على خطوط الليبرالية الجديدة تستند على مجموعة من النظريات الاقتصادية والسياسية والفكرية التي لا تتناقض وحسب مع كل ما هو اجتماعي، بل وترفضه رفضا صريحا. فقبل أن يتم الإعلان عن التخلي عن مشروع دولة الرفاهية وبرامج الديمقراطية الاجتماعية من قبل الدول الغربية منذ أواخر السبعينات، كان لهذا التخلي مقدماته الفكرية وتبريراته الأيديولوجية. وكان حصول هايك على جازة نوبل في هذه الفترة علامة على أن العالم الغربي مستعد لتقبل أفكاره بعد أن كان ملتزما بالسياسات الكينزية منذ الحرب العالمية الثانية.

نرى في فكر هايك التبرير الأيديولوجي لإعطاء الأولوية لآليات السوق على التخطيط، ذلك التخطيط الذي لا يمكن حدوث تنمية بدونه. ولهذا السبب بإننا نلاحظ أن كل الإجراءات والعمليات التي توصف بأنها عولمة أو تدور في إطارها ليست موجهة للتنمية، أو للقضاء على مشاكل اجتماعية معينة مثل الأمية أو الفقر أو الأمراض المتوطنة؛ ذلك لأن الفكر الليبرالي الجديد الحاكم والموجه لعمليات العولمة لا يعترف بالأهداف أصلا ولا بالأهداف الاجتماعية على وجه التحديد، ويدعي أنه يوفر الوسائل فقط للوصول إلى أي هدف يريد أي أحد تحقيقه، كاشفا بذلك عن نزعة من اللاأدرية واللامبالاة والحياد القيمي والأخلاقي تجاه كل ما هو اجتماعي، وهو الحياد الذي يخفي في داخله نظرة استعلائية للطبقات الشعبية.

وعندما تعود العولمة إلى الأيديولوجيا الليبرالية بأفكارها التقليدية عن حرية الأفراد وعن مبدأ دعه يعمل دعه يمر، وعندما تعود إلى فكرة حكومة الحد الأدنى أو الدولة المحدودة (بوظائف القضاء والشرطة والأشغال العامة)، كتبرير لها وإضفاء للشرعية والوجاهة الثقافية عليها، فإنها بذلك تخلي مسئولية الدولة أو أي كان سياسي أو اجتماعي من مهامه الاجتماعية. فالفقراء في هذا الإطار مسئولون عن أنفسهم، لأنه لا توجد في عصر العولمة الرأسمالية ترتيبات خاصة بهم، إذ لا يعترف هذا النمط من العولمة بشرعية التخطيط، ولا يعترف بأن الفقر مشكلة اجتماعية أصلاً لأنه في نظره مشكلة فردية؛ فالفقير هو المسئول الأول عن فقره. وليس أمام الفقراء إلا انتظار تحسن أحوال الاستثمار حتى يجدوا وظائف، وليس أمامهم إلا انتظار ارتفاع مستوى الدخل القومي كله حتى تتحسن أحوالهم المعيشية، والذي سوف يتحقق بحرية التجارة وتنفيذ سياسات البنك الدولي وصندوق النقد آخر تلقي العبء على الأفراد. أي أنه لن يتم القضاء على مشكلة الفقر تماماً، بل سوف تتحسن معيشة الفقراء فقط؛ ذلك لأن العولمة الرأسمالية لا تستطيع ولا تريد من الأصل أن تشغل نفسها بالقضاء على الفقر، لأنها في الأساس عولمة البيزنس، عولمة رجال الأعمال. ورجال الأعمال يهمهم الربح في المقام الأول، أما الفقراء ففي حاجة إلى تخطيط اقتصادي وبرامج اجتماعية وتنمية، وهذا هو ما يغيب عن الأفق الفكري للعولمة الحالية التي تسير أيديولوجياً على خطوط الليبرالية الجديدة.

وله العديد من الكتب الصادرة باللغه الانجليزية:

- "عن النظريه النقدية والتجارة" 1933 ترجم الي الاسبانية واليابانية.
- كتاب "الأسعار والانتاج" 1931، ترجم الي اللغة الألمانية والصينية والفرنسية واليابانية.
- كتاب "النقود القومية والاستقرار الدولي" 1937.
- "الأرباح والفوائد والاستثمار"، 1939.
- "مجرد نظرية في العاصمة لندن" 1940 ترجم الي اليابانية والاسبانية.
- الطريق إلى العبودية 1944 ترجم الي الدنماركية والهولندية والفرنسية والألمانية والايطالية واليابانية والنرويجية والبرتغالية والاسبانية والسويدية.
- دستور الحرية، 1960.
- كتاب "الفردية والنظام الاقتصادي" 1949 باللغتين الألمانية والنرويجية.
- "جون ستيوارت ميل وهاريت تايلور" 1951.
- "مكافحة ثورة العلم" 1952، بالألمانية والإيطالية والفرنسية.
- "دستور الحرية" 1960، باللغات الاسبانية والألمانية والإيطالية.
- "دراسات في الفلسفة والسياسة والاقتصاد" 1967.
- "القانون والتشريع والحرية"، 1973.
- الخداع المميت: أخطاء الاشتراكية، 1988.

ويل كيمليكا

نبذة مختصرة:

فيسلوف كندي ولد سنة 1962 عرف بنظريته حل التعددية الثقافية. فهو حالياً أاستاذ للفلسفة السياسية بجامعة كينغستون وزائرا بجامعة بودابست هنغاريا. ترجمت اعماله إلى الكثير من لغات العالم لما لها من اهمية واصالة في الفلسفة السياسية المعاصرة(*).

يُعد مفهوم "التعددية الثقافية" من المفاهيم المهمة في المجتمع الحديث، الذي بات يضم جماعات متنوعة ثقافيا، الأمر الذي يطرح إشكاليات حول "الوحدة" في إطار "التنوع"، والإنسجام في سياق "احترام الاختلاف". ونظرا لأن مفهوم المواطنة يقدم لنا إطارا قانونيا وثقافيا واجتماعيا للتعايش الإيجابي بين مواطنين متنوعين ثقافيا، فإن ذلك يطرح ضرورة لدراسة العلاقة بين المواطنة والتعددية الثقافية، تدعيما للتنوع الثقافي في بناء المجتمع من ناحية، ودعما لعلاقة الانتماء المشترك في الوطن الواحد من ناحية أخرى.

وقد نمت فكرة التعددية الثقافية في أميركا مثلا وأصبحت فكرة سياسية ناشطة ضد التمييز العنصري في الستينات من القرن الماضي حيث تصاعدت المطالبة بحق الاختلاف عن الآخر وحق المساواة في الحقوق المدنية بين

(*) المصدر: http://kenanaonline.com/users/drsaber/posts/80371

جميع الفئات المهمشة اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً بهدف تكسير الحد العنصري الفاصل بين البيض والسود.

إن أهم ميزة في البشرية هي اختلاف الثقافات البشرية وتنوّعها؛ فكلّ ثقافة تختلف عن الأخرى بسبب مسارها التاريخي الخاصّ وميّزاتها التي تجعل منها فريدة من نوعها. والحديث عن التعددية الثقافية لا يتعلّق بالتنوع أو وجود نظرة إيجابية تجاه الإختلافات بين الثقافات والتجمعات. خلافا لذلك فهي تدل على ترابط عميق للقضايا المتعلقة بالتنوع الثقافي والديني في المجتمع، وعلى الإدارة الاجتماعية للتحديات والفرص التي يتيحها هذا التنوع.

وقد اختلفت تعريفات التعددية الثقافية، إذ تستخدم الأنثروبولوجيا مفهوم التعددية الثقافية للدلالة على جماعات تختلف أنماط الحياة لدى كل منها اختلافاً شاسعاً عن غيرها. أما العلوم السياسية فتستعمل هذا التعبير للدلالة على جماعات ذات فروقات ومميزات ملحوظة تعيش في مناطق جغرافية محددة وتشكل هذه المميزات الملحوظة قاعدة لقوتها السياسية. وفي تعريف علم الاجتماع فهي رغبة بعض الجماعات في المحافظة على اوجه الشبه في ما بين أفرادها لاعتقادهم ان الصفات والقيم والمعتقدات المشتركة تشكل مصدر شعور الافراد بالفخر والثقة بالنفس والصحة العقلية والتماسك[1].

ويرى البرفيسور الكندي ويل كيمليكا، أستاذ الفلسفة في جامعة كوين الكندية أن المجتمع الدولي والمنظمات الدولية اليوم تحاول أن تماهي بين أفضل الممارسات والأبعاد القانونية في التعامل مع مسألة الأقليات، وأشار إلى الانتشار الدولي لخطاب التعددية، وان هناك لقاءات دولية لصانعي السياسة تناقش الأفكار المتعلقة بالتسامح والتعددية. ويرى البروفيسور أن ثمة معايير دولية يجب أن تتقيد بها جميع الدول، وهي معايير طورتها الأمم المتحدة والمنظمات الدولية، ولم يغفل أن لهذه المعايير آثاراً بعضها إيجابية وبعضها ينضوي على مخاطر!

---

(1) http://www.resp-act.net/civil_rights/CR370.

ويرى البروفيسور الكندي أن في المجتمعات الغربية ثلاثة أنواع من الأقليات: أولا الشعوب الأصلية مثل: الماوري، والهنود الحمر. وثانيا الأقليات القومية، وتعتبر نفسها أمماً مستقلة، مثل: الكيبك في كندا، والاسكتلنديين والغال في بريطانيا، والباسك في إسبانيا، والبورتوريكيون في الولايات المتحدة. وأخيرا مجموعات المهاجرين.

ويرى كيمليكا أن هجرة العمال لم تولد عنفا متواصلاً وليس لها تأثيرات عنفية متواترة، ولم تشكل خطراً على السلام الدولي، وهي لا تشكل أولوية، بل متروكة لقوانين الدول المضيفة لمعالجتها وفق مصالحها التي تتوافق مع شرعة حقوق الإنسان. ويؤكد البرفيسور الكندي أيضاُ أن جميع الدول الغربية التي لديها شعوب أصلية وأقليات قومية، باتت اليوم دولاً متعددة القوميات، تعترف بوجود شعوب وأمم داخل الدولة، ويتم هذا الاعتراف بسلسلة من حقوق الأقليات التي تشمل الحكم الذاتي واستخدام لغة الأقلية كلغة رسمية. وأن هذه التجربة الغربية ناجحة وقابلة للتعميم. ويدعو البرفيسور كيمليكا الدول الأخرى أن تحذو حذو الغرب في ما يخص هذه المسائل، مع حقها في إيجاد معايير محلية للتعامل مع أقلياتها، ويرى أن الأمم المتحدة فشلت حتى الآن في إقناع المنظمات المحلية في قبول هذا التحدي. إذ يسود مناخ يصعب فيه مناقشة موضوع حقوق الأقليات، لا سيما في البلدان المستعمرة سابقاً، لأن هذه الدول واجهتها قضية الأقليات قبل ترسيخ الدولة وبناء المجتمع والاقتصاد، بينما الدول الغربية عاشت نوعاً من التعاقب أو التوالي في الديمقراطية والازدهار الاقتصادي.

ولكن يرى نقاد هذا الخطاب الليبرالي الغربي، أن هذا الاهتمام بالقوميات في الدول الفقيرة والتي تعاني من مشاكل عديدة، هو نوع من الإرث الاستعماري الذي يريد أن يفرض قيما وثقافة الهيمنة على باقي العالم، وأن تاريخ الغرب هو تاريخ هيمنة الأغلبية، وأن الحكم الذاتي عنده هو نوع من حماية الأقليات الهشة. ورغم الاعتراضات، فإن الغرب والمنظمات الدولية، كالأمم المتحدة والبنك الدولي ومنظمة العمل العالمية، لم تعد جميعها توافق على أن مسألة تعامل الدول مع أقلياتها هي قضية

محلية، وليس فيها ما يهم المجتمع الدولي. حاولت هذه المنظمات وما تزال تحاول قوننة معايير الحد الأدنى لسلوك الدول، فيما يتعلق بأقلياتها ولإرساء آلية عمل لمراقبة التزام الحكومات بتلك المعايير، حتى إن البنك الدولي قد أعلن أن حقوق الشعوب الأصلية هي شرط مسبق لأية دولة تسعى للحصول على مساعدات وقروض.

ويرى البرفيسور كيمليكا أن الخطاب الكوني الجديد قائم على التعددية الثقافية، وأن تدويل العلاقات مع الآليات في الدول قد وصل حداً ما عاد بالإمكان الرجوع عنه، وهو اليوم موضع جدل على مستوى العالم، ويلاقي تأييداً منقطع النظير عند بعض الأطراف المحلية الفاعلة، ويواجه بالرفض الكامل من قبل بعض الأطراف الأخرى، وهو موضع مقاومة فعلية من أطراف ثالثة. ويعترف البرفيسور بأن النقاد غالباً ما يجادلون بأن خطاب التعددية الثقافية والمقاييس الدولية، إنما تعكس بشكل مميز الظروف أو الهموم الغربية، التي ليس لها علاقة أو حاجة بهموم الأمم الأخرى[2].

وقد حذر تريفور فيليبس رئيس لجنة المساواة العرقية في بريطانيا من ازدياد الانفصال بين الفئات العرقية المختلفة في بريطانيا. وقال فيليبس ان بعض المناطق في بريطانيا آخذة في التحول إلى مناطق منعزلة تشبه ال"غيتو". وحذر رئيس اللجنة من أن فشل الجامعات والمدارس في ادماج الأقليات العرقية قد يعني عزلة الأقليات عن مسايرة التطور في المجتمع البريطاني. كما أشار تريفور ان هذا الوضع قد يساعد على زيادة حدة التطرف الديني بين بعض الأقليات. ودعا المدارس التي تضم تلاميذ من أبناء السكان البيض لقبول أبناء الأجناس العرقية المختلفة للدرسة فيها. وأضاف أن الانعزالية التي تتجه اليها بعض المجتمعات والجاليات في بريطانيا قد تؤدي إلى انقسام مماثل لما شاهده العالم في نيو أورليانز بعد حدوث اعصار كاترينا. وهذه ليست المرة الأولى التي يدق فيها ناقوس الخطر في

---

(2) http://www.asharqalawsat.com/details.asp?section = 19)&article = 350673&issueno = 9955.

بريطانيا. فمن قبل أشار تقرير أجري في أعقاب أحداث الشغب التي وقعت في البلاد في عام 2001 إلى هذه القضية. وحذر التقرير من أن الجاليات المختلفة في بريطانيا تعيش حياة متوازية لاتتميز بالاختلاط الحقيقي، وطالب بادخال تعديلات كبيرة على سياسات الدولة في هذا المجال. ويرى منتقدو التعددية الثقافية أن هذه السياسة تصنف الناس بحسب لونهم وأصولهم التي ينحدرون منها مما يكرس معاملتهم بأسلوب مختلف. ويقول المنتقدون ان صناع القرار في بريطانيا يقررون أسلوب معاملة المواطنين بحسب أصولهم العرقية أولا وليس كمواطنين متساويين. وبالمقابل فان مؤيدي التعددية الثقافية يرون أنها تسهم في تقوية أواصر المجتمع، وتنشر روح التسامح بعرض صور وأنماط الحياة المختلفة لكل المواطنين مهما كانت أصولهم[3]؛ فالتنوع الثقافي الخلاق يثري الحياة الانسانية ويمد المجتمعات المختلفة بالحيوية ومن هنا اصبح التركيز علي قبول شرعية التعددية الثقافية داخل كل مجتمع، بما يعني حقوق كل جماعة ثقافية في التعبير الثقافي عن نفسها، في حدود حق المواطنة المكفول للجميع. غير أن ذلك الوضع يثير اشكالية مهمة، وهي ان تعدد الجماعات في المجتمع قد يفرض مطالب متناقضة علي الحياة السياسية خصوصا في المجتمعات المتعددة الثقافات، فكيف يمكن لهذه المجتمعات ان تعمل؟ والجواب أن اي مجتمع لكي يعمل بكفاءة لابد ان يكون مستندا الي قاعدة من القيم المشتركة التي تتقيد بها كل الجماعات المؤسسة له، وهناك آراء مختلفة بشأن القيم المشتركة وأولوياتها وروح التضامن ألتي ينبغي ان تسود[4].

ما علاقة التنوع والتعددية بالمواطنة؟

لا توجد مواطنة حقيقية من دون تعددية حقيقية في ظل دولة الحق والقانون. وسرّ ازدهار الديمقراطية يكمن في سر ازدهار المواطنة.

ولكن في حال تواجدت التعددية في وطن ما وعلى سبيل المثال تعددية

(3) (http://news.bbc.co.uk/hi/arabic/world_news/newsid_4271000/4271316.stm.

(4) http://www.ahram.org.eg/Archive/2001/3/29/writ3.HTM.

ثقافية أو تعددية دينية أو تعددية مذهبية وسواها ولم تستطع الدولة تغليب الانتماء الوطني في وجود أفرادها الاجتماعي والثقافي بل ساهمت في تعزيز التناقض فيما بينهم. فستُطرح مشكلة المواطنة والانتماء لأن أفراد هذه الدولة سيكونون منساقين حكماً أو عفوياً أو اضطرارياً إلى الالتجاء إلى روابط العشيرة والطائفة والتبعية وما اليها للدفاع والحصول على حقوقهم[5].

مفهوم المواطنة

المواطنة كلمة تتسع للعديد من المفاهيم و التعريفات فالمواطنة في اللغة مأخوذة من الوطن وهو محل الإقامة والحماية، و من حيث مفهومها السياسية فالمواطنة هي (صفة المواطن الذي يتمتع بالحقوق ويلتزم بالواجبات التي يفرضها عليه انتماؤه إلى الوطن)، وفي قاموس علم الاجتماع تم تعريف المواطنة: بأنها مكانة أو علاقة اجتماعية تقوم بين فرد طبيعي ومجتمع سياسي (دولة) ومن خلال هذه العلاقة يقدم الطرف الأول (المواطن) الولاء، ويتولى الطرف الثاني الحماية، وتتحدد هذه العلاقة بين الفرد والدولة عن طريق أنظمة الحكم القائمة.

ومن منظور نفسي: فالمواطنة هي الشعور بالانتماء والولاء للوطن وللقيادة السياسية التي هي مصدر الإشباع للحاجات الأساسية وحماية الذات من الأخطار المصيرية (وبذلك فالمواطنة تشير إلى العلاقة مع الأرض والبلد.

والمواطنة بصفتها مصطلحاً معاصراً تعريب للفظة (Citizenship) التي تعني كما تقول دائرة المعارف البريطانية: (علاقة بين فرد ودولة كما يحددها قانون تلك الدولة، وبما تتضمنه تلك العلاقة من واجبات وحقوق - متبادلة - في تلك الدولة، متضمنة هذه المواطنة مرتبة من الحرية مع ما يصاحبها من مسؤوليات)[6].

---

(5) http://www.resp-act.net/FAQs/Civil_Rights/CR370/FAQ3702.php.

(6) سعيد عبد الحافظ، **المواطنة**: **حقوق وواجبات**، مركز ماعت للدراسات الحقوقية والدستورية، القاهرة، 2007، ص10.

يتجلى البعد السياسي للمواطنة في مدى إحساس الفرد بانتماء الفرد إلى الوطن كجسم سياسي يتمثل في مؤسسات الدولة والأحزاب والنقابات والجمعيات، وأفكار حول الشأن العام والمجال العمومي، والأفكار التي تتبلور لدى الفرد حول هذا الجسم، ومدى سعي الفرد للتأثير فيه عن طريق الولاء أو المعارضة للنظام، أو الخوف منه، والابتعاد عنه، أو الثورة عليه. ويهتم البعد الثقافي بما يوفره الوطن من إحساس بالانتماء إلى جماعة تمثل في الهوية، وتتجسد هذه الهوية المشتركة فيما يجمع الفرد مع غيره من ممارسات الحياة اليومية من عادات الأكل واللباس والموسيقى وطقوس الأعياد والحفلات، كما أنها تتجسد في الرموز المشتركة لما يمثل الهوية الوطنية، أو الهويات الجماعية المتعايشة في ظل الوطن الواحد. وتتمثل فكرة الوطنية على المستوى الاقتصادي فيما يوفره الوطن من ما تسميه الكتابات الحقوقية "شروط الحياة الكريمة" والتي تعني سوسيولوجيا ظروف الارتقاء الاجتماعي[7].

هذه الأبعاد المتنوعة التي تجسد محتوى المواطنة، ليست مستقرة لا كأفكار ولا كممارسات، بل إنها تشهد تقلبات باستمرار نتيجة للتحولات التي يعرفها الوطن، أو الدولة الوطنية، ويعرفها المجتمع على المستويات الديمغرافية والسوسيو-سياسية، أو بسبب التوسع الهائل لظاهرة العولمة.

وللمواطنة دلالات تتجاوز التعريفات القانونية لها. وذلك لأنه ازدادت أهميتها ونحن في خضم عمليات التغير الكبري التي سبق أن ألمحنا إليها. وقد سبق للباحث المعروف نوربرتو بوبيو أن قرر نقطة البداية في المواطنة هي محاولة الناس العاديين فرض النظام علي الفوضي وليس هناك نهاية في الأفق يمكن تحديدها في مجال تطوير معاني المواطنة ومجالاتها، فالبحث فيها عملية مستمرة، ومع ذلك يمكن القول إن ماضي مفهوم المواطنة يؤثر

(7) عبد الحي المودن، **مغاربة العالم، الانتماءات والمشاركة: رهان المواطنة**، المجلس الاستشاري لحقوق الانسان، الرباط 2-3 يونيو، 2007 ص2-3.

علي الطريقة التي ينظر بها أغلب الناس في المجتمعات الصناعية المتقدمة إليها. فالمواطن الحديث هو في الحقيقة نتاج قرون من عملية بناء الأمة التي تضمنت معارك مستمرة في مجال تحديد الانتماءات السياسية، وحول القواعد التي ينبغي أن تحكم ممارسة السلطة السياسية داخل أطر اقليمية محددة. ولعل هذا الذي دفع ببعض الباحثين إلي التأكيد علي أن المواطنة عادة ماتعرف بالاستناد إلي القومية. فالمواطنون هم أعضاء منظمون في مجتمعات قومية، يعطونها ولاءهم ويتوقعون منها حمايتهم. وهي بالتالي هويتهم التي يتعاملون بها مع مواطنين من أقطار أخرى. ويمكن القول بالتالي إن الاحساس بالتضامن المرتبط بالمواطنة يقوم علي أساس رسم الحد الفاصل بيننا و بينهم، أو بعبارة أخرى بين الأنا والآخر غير أن الاحساس له مردود سلبي كما يؤكد جدنجز الذي ينتقد الاحساس المفرط بالوطنية الذي استغلته نظم شمولية لتحقيق أهداف قومية ضيقة، وعلي حساب الشعوب الأخرى.

ينظر للمواطنة في الوقت الراهن باعتبارها أفقا مفتوحا، ويلفت النظر في هذا المجال حكم مهم أصدرته المحكمة الامريكية الدستورية العليا عام1950 ذهبت فيه إلي أن المواطنة هي الحق في الحصول علي الحقوق.! وفي ضوء هذا التعريف الجامع فإن بعض الباحثين يرون أن له آثارا مهمة في مجال مضمون المطالب، والأسبقيات السياسية، وفي مجال توسيع الفضاءات العامة للنضال في سبيل الحقوق، والتي يمكن أن تتغير من حين لآخر.ولابد لهذه العملية أن تؤدي في النهاية إلي اتساع مجال المواطنة. ولعل مما يساعد علي هذا في الوقت الراهن، الثورة الاتصالية التي مكنت الناس عبر أقطار العالم علي تبادل الأفكار حول المواطنة والمجتمع المدني.

أدت تطورات النظام العالمي إلي تأثيرات شتي علي المواطنة لعل أهمها شيوع العلاقات المتعددة الاطراف وظهور الاقليمية الجديدة، لعل من أبرزها الاتحاد الأوروبي، والذي أدي إلي ظهور مواطنة أوروبية بالاضافة إلي المواطنات الاقليمية المتعددة. وقد واجهت المواطنة الكلاسيكية إرهاصات الأزمة عندما دخل العالم في التجربة السياسية للتكتلات الكبرى

ونخص بالذكر منها الاتحاد الأوروبي. لقد تتبع الكثير من الجدال الساخن حول معضلة المواطنة في ظل هاته التكتلات، فقد إعتاد القوم في أوروبا إلى إبداع ما أطلقوا عليه "المواطنة الأوروبية". وكان على الساسة والباحثين أن يؤثثوا هذا المفهوم المركب والجديد بترسانة من القيم المستجدة من البيئة وقبول وضع اللجوء والتنمية المشتركة والدفاع المشترك. . . الخ واللائحة طويلة. والاتجاه يسير نحو إقرار دستور للاتحاد يكون مضمونه تعاهديا بالاتفاق على الحدود الدنيا من الاشتراطات القانونية والسياسية. هكذا فإن قيام الاتحاد الأوروبي - الذي بدأ صغيرا وهو آخذ في الاتساع- أدخل تعديلات على رابطة المواطنة وبالتالي على الدولة والمجتمع، وتمثل هذه التعديلات مدخلا نحو إزالة الموانع التي كانت تفرضها الحدود الاقتصادية والاجتماعية والجغرافية للانتقال من عهد الأوطان إلى عهد الكيان السياسي الكبير الخارق للحدود، وإنشاء فضاء أوسع ينتقل فيه الأوروبيون بكامل الحرية، وما يستتبع ذلك من حمايات قنصلية ودبلوماسية وتوحيد للعملة والرخص والوثائق التعريفية والجوازات. . . الخ.

ويمكن القول أنه بإنشاء الاتحاد الأوروبي برز شكل جديد من المواطنة بحيث لا تكون علاقتها بدولة واحدة بل تتجاوزها من الدولة الواحدة إلى مجموع الدول التي توحدها نصوص دستورية ومواثيق تنسق السياسات والمواقف والبرامج في كافة المجالات. أكيد أن مسألة الفكر في أوروبا عدم اهتدائه إلى مصطلحات جديدة موافقة لتوصيف هذه الطفرة النوعية في البناء السياسي للدولة والمجتمع. والذي يزيد في حدة هذه المأساة أن العقل الأوروبي الجمعي تنبه بشكل غير موعى به إلى بروز معالم "هوية بين وطنية" تشاركية وتعاهدية كفيلة بان تقوي الوعي الأوروبي العام باعتماد متبادل بين الدول ومكونات المجتمعين السياسي والمدني.

وحين هلّت العولمة وترسخت اختياراتها ومناهجها وممارساتها لم نعد أمام إرهاصات أزمة، بل دخلنا في عمق الأزمة سواء بالنسبة (للدولة - الوطن) أو المجتمع أو المواطنة وأصبحنا وجها لوجه أمام تصور لرابطة كونية لم يعثر بعد على كلمة أو مصطلح يعبر عنها، يطلق عليها مؤقتا

"المواطنة الكونية أو الكوكبية" ذلك ما دفع (ألان تورين) إلى الإقرار بأن رابطة المواطنة تعاني اليوم أزمة عميقة. إن النظام العولمي يتجه حاليا إلى الشروع في عملية تشبيك للدولة في العالم بأسره يحول دون اشتغال أية دولة خارج الشبكة الكوكبية بضغوطها وإكراهاتها الاقتصادية بالأساس والسياسية والثقافية والاجتماعية بالتبعية. الماسك بميكانيزمات اشتغال الشبكة هو رأس المال العالمي الذي هو لحد الآن تحت الوصاية المطلقة للشركات العملاقة الأمريكية. لقد أصبحت دولة الفضاء الوطني خرافة، لذلك نحن على حد قول (أرجون أبادوري) "في حاجة إلى تقنيات نظرية وسياسية تمكننا من تدبير الهوية والوطنية بمصطلحات مستقلة، إنها مسألة أساسية، وعلى السياسات أن تشجع تعدد الهوياتبدلا من تشجيع المواطنة الواحدة"[8].

ويمكن القول إن تبلور وعي كوني بصورة متزايدة قد يؤدي إلي بروز مواطنة كونية رخوة. ولعل هذا مادعا بعض الباحثين إلي اقتراح انشاء جمعية عامة للشعوب علي غرار الجمعية العامة للأمم المتحدة التي تضم في عضويتها الدول.

صورجديدة للمواطنة

اجتهد بعض علماء الاجتماع في حصر صور المواطنة الجديدة التي أبرزتها التطورات العالمية الراهنة، ومن أبرزهم جون يوري أستاذ علم الاجتماع في جامعة لانكستر في بريطانيا. وله دراسة مهمة منشورة عن العولمة والمواطنة جاء فيها أن هناك صورا جديدة ابتدعت للمواطنة هي بإيجاز شديد:

1 - المواطنة الايكولوجية أو البيئية وهي تتعلق بحقوق والتزامات مواطن الأرض.

2 - مواطنة الأقلية وهي تتضمن حقوق الدخول في مجتمع ما والبقاء في هذا المجتمع.

---

(8) http://belkis73.jeeran.com/archive/2008/10/700511.html.

3 - المواطنة الكوزموبوليتانية وهي تعني كيف ينمي الناس اتجاها إزاء المواطنين الآخرين والمجتمعات والثقافات الاخري عبر الكوكب.

4 - المواطنة المتحركة: Mobility وهي تعني بالحقوق والمسئوليات للزوار لأماكن أخرى ولثقافات أخرى[9].

المواطنة متعددة الثقافات

تقوم فكرة "المواطنة متعددة الثقافات" التي يطرحها البروفيسير طارق مودود على حقيقة أن لكل مواطن في المجتمع حقوقا فردية باعتباره فردا وليس باعتباره جزءا من جماعة معينة، فالمواطنة ليست هوية أحادية منفصلة بشكل تام عن الهويات الأخرى، ومن حق كل جماعة أو طائفة داخل المجتمع أن يكون لها وجود في المجتمع المدني، وأن تعبر عن نفسها وعن رؤيتها للجميع، ولذلك فإن المواطنة عبارة عن حوار متواصل بين أطراف متعددة يسمح لكل طائفة بأن تتوافق أو تعدل من رؤية الطوائف الأخرى انطلاقا من منطق التعايش مع الآخرين.

فالمواطنة في أبسط معانيها تنطوي على حق مزدوج في أن يعرفك الآخرون، وأيضاً حقك في الكفاح من أجل اعتراف الآخرين بك، ولذلك فإن المواطنة تتكون من مجموعة من الحقوق والممارسات للمشاركة الجماعية التي تعبر عن الوعي بالخصائص المشتركة بين الطوائف والأقليات جميعها داخل نفس الدولة، حتى إن تباينت فيما بينها فإن هناك مساحات مشتركة بين الجميع؛ لذا فإن التغيير لا يجب أن يتم من قبل الدولة أو الحكومة أو بقوة القانون، بل يجب أن يكون لأفراد المجتمع أنفسهم دور في الدفع تجاه التغيير بحشد قوى جماعات الضغط ومؤسسات المجتمع المدني.

والمواطنة ليست قاصرة على الدولة وحدها، بل إنها تتوزع عبر المجتمع وتناسب النماذج الثقافية المتعددة داخل المجتمع، وتعبر عنها على

(9) http://www.ahram.org.eg/Archive/2004/2/5/WRIT1.HTM.

نحو يخالف نظام الطوائف أو الملل الذي أحدثته الإدارة العثمانية إبان الخلافة العثمانية الذي كان يسمح لكل الطوائف والأقليات أن تعيش وفق مبادئ معتقداتها أو شرائعها، فهذه المواطنة تسعى للتجميع لا التفريق، وبالتالي تهيئ للجميع المساواة في إطار هذه المواطنة. ويرى البروفيسير طارق مودود أن الأمر لا ينظر إليه فقط في سياق الحكمة الواقعية بل أيضاً أنه يعد من صميم أخلاقيات ومبادئ المواطنة متعددة الثقافات التي يجب أن تسعى لاحتواء كل الجماعات المهمشة وتدير معها الحوار لتصل للفهم المتبادل[10].

المراجع

- للتوسع :الهجرة والتعددية الثقافية ودولة الرفاه 2006.
- المواطنة المتعددة الثقافات: نظرية ليبرالية لحقوق الاقليات اكسفورد 1995.
- مدخل إلى الفلسفة السياية المعاصرة اكسفورد 1990-2001.
- الليبرالية، والمجتمع والثقافة اكسفورد 1989-1991.

(10) ttp://www.islamonline.net/servlet/Satellite?c=ArticleA_C&cid=1203759269581&pagename=Zone-Arabic-Shariah%2FSRALayout.

نور الدين علوش

كاتب وصحفي مغربي

هذا الكتاب

يعتبر هذا الكتاب محاولة للإسهام في التعريف برموز الفلسفة السياسية المعاصرة(هابرماس، اكسل هونسث، انطونيو نغريو اغامبيو. نانسي فرايزر، تشارلزتايلورز، الان باديو..). الذين اثروا الساحة الفلسفية باطاريحهم الجديدة وبنظرياتهم الأصيلة .

هكذا تم التطرق لإعلام المدرسة النقدية الألمانية : الفيلسوف اكسل هونيث صاحب اطروحة الصراع من اجل الاعتراف وأستاذه الفيلسوف يورغن هابرماس صاحب نظرية الفعل لتواصلي. ثم عرجنا على الفلسفة الايطالية المعاصرة : الفيلسوف جورجيو اغامبيو الذي يوظف مقولات فوكو وشميت في كتاباته السياسية خاصة في سلسلة الإنسان المستباح HOMO SACER. والفيلسوف انطوني نغري الذي يمثل ما بعد الماركسية واشتهر بكتابه الإمبراطورية الذي الفه بالاشتراك مع الفيلسوف الأمريكي هاردت.

كما حاولنا إبراز وجوه فلسفية نسوية على سيل المثال الفيلسوفة الأمريكية نانسي فرايزر صاحبة أطروحة إعادة التوزيع والفيلسوفة سيلا بنحبيب ممثلة الجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت المعروفة بأطروحتها حول الكوسمبوليية.نحن اليوم في أمس الحاجة لأدوات ومفاهيم الفلسفة السياسية المعاصرة للقيام بمراجعة فكرية وسياسية وفكرية .حتى نواكب تحولات الربيع الديمقراطي الذي يشهده العالم العربي.

نرجو في الأخير ان يضيف هذا الكتاب الجديد إلى مجال الدارسات الفلسفية عامة والى دراسات الفلسفة السياسية خاصة.


ISBN 978-9931-369-46-2

ابن النديم للنشر والتوزيع
الجزائر: حي 180 مسكن عمارة 3 محل
رقم 1 المحمدية
تلفاكس: 41359788 213+
خلوي: 661207603 213+
email: nadimedition@yahoo.fr

دار الروافد الثقافية - ناشرون
هاتف: 204180 (96171)
ص.ب: 6058 – 113 الحمراء
بيروت – لبنان
email: rw.culture@yahoo.com